د. محمد الحداد



حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي



دار الطليعة . بيروت


منتدى سور الأزبكية



حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي

بيروت ـ لبنان
ص.ب.: ١١١٨١٣
الرمز البريدي: ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
شباط (فبراير) ٢٠٠٢

د. محمد الحداد
أستاذ الحضارة وتاريخ الأفكار
في الجامعة التونسية

حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المؤلِّف

أستاذ مساعد بكلية الآداب بمنوبة (تونس) مختص في الحضارة وتاريخ الأفكار. متحصّل على الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية من جامعة السوربون (باريس). نشر كتاباً بعنوان **جمال الدين الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته** (بيروت، ١٩٩٧) وأكثر من خمسة وعشرين بحثاً أكاديمياً في المجلات المتخصّصة والندوات العلمية حول قضايا الإصلاح والتحديث وتطوّر التشكّلات الخِطابية وأنماط الكتابة والاستدلال في الثقافة العربية الحديثة.

مقدمة

كيف نقرأ الخطاب العربي المعاصر؟

حظي الخطاب العربي الذي يدعوه البعض بالحديث، والبعض الآخر بالمعاصر[(١)]، باهتمام محدود من قبل الدارسين، مقارنةً بالاهتمام الذي حظي به التراث. وليس المقصود بمحدودية الاهتمام قلّة الدراسات من حيث الكم، فالأهمّ هو قلّة محاولات التجديد المنهجي في عملية القراءة. ويمكن أن نقسم القراءات السائدة إلى ثلاثة أقسام كبرى:

فقسم **أول** وجّه الاهتمام إلى هذا الخطاب ذاته، وتوجد محاولات جيدة في هذا الاتجاه لكنها كلها لا تخرج عن المنهج الذي سطّره ألبرت حوراني منذ إصدار كتابه القيّم **الفكر العربي في عصر النهضة**[(*)]. وحتى الساحة الأكاديمية التي يفترض أن تكون ساحة التجديد المنهجي، لم تشهد منذ سنوات عديدة محاولات للخروج من القراءة السائدة التي توجّهها مبادىء التاريخ التقليدي للأفكار، مثل تقديم المضامين على الآليات الخِطابية وتغليب القراءة السياسية للنص والتعامل مع اللغة بصفتها أداة محايدة لعرض المعاني والاكتفاء بتاريخوية سطحية لتأطير الظرفية التي يتنزل فيها النصّ المقروء.

وقسم **ثانٍ** جعل قراءة هذا الخِطاب فرصة لإثبات تفوق أيديولوجيا على أخرى؛ فهو جزء من الخطاب الذي يزعم قراءته وتحليله، بقطع النظر عن الموقف الذي يميل إليه والاتجاه الذي يناصره.

وقسم **ثالث** جعل هذا الخطاب ملحقاً للتراث يُقرأ بصفته مدخلاً إليه، بدل أن يُقرأ في ذاته ولذاته، أي بصفته تشكلاً خِطابياً متميّزاً وجّهته ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية مختلفة عن تلك التي وجّهت الخطاب القديم الذي أصبح يدعى اليوم بالتراث.

---

(١) يرى البعض أن هذا الخطاب انتقالي لم يحقّق الحداثة ولم يتحقّق بها فيتعيّن أن لا يُوصف بالحديث، خاصةً أن أجزاء منه هي النقيض للحداثة. ويلاحظ البعض الآخر أن صفة المعاصرة تطرح أيضاً نفس الإشكال. ونحن قد ملنا إلى اللفظة الثانية لأنها بدت لنا أقل ضرراً ولكونها الأكثر انتشاراً في الاستعمال السائد.

(*) *Arab Thought in the Liberal Age* (صدر بالإنجليزية عام ١٩٦٢؛ الترجمة العربية: عام ١٩٧٧).

من المفهوم أن قراءة أي خطاب تكون أكثر ثراءً بقدر تباعد المسافة الزمنية الفاصلة بين الخطاب المقروء والخطاب القارىء. فغياب تلك المسافة تجعل قراءة الخطاب خوضاً في قضاياه بنفس مفاهيمه وآلياته، ما يمنع وجود حسّ نقدي ضروري لقراءة موضوعية. وليس المقصود بالنقد الانخراط في موقف على حساب آخر أو مناصرة اتجاه والرد على مخالفه، بل المقصود ترك المضامين الأيديولوجية على اختلافها إلى مرحلة ثانية ريثما تُحلّل الآليات العميقة التي تميّز الخطاب الجامع للأيديولوجيات المتصارعة، أي الشكل العام الذي "يقولب" التفكير وإنْ اختلفت بعد ذلك الآراء والمواقف. وفي حين يعتقد التاريخ التقليدي للأفكار أنه يستطيع دائماً أن يقضي في كل فكرة أهي خطأ أم صواب، فإنه يهمل تحليل الآليات المتوافرة للفواعل الاجتماعيين للتنافس حول السلطة الرمزية والتصارع لاكتساب شرعية القول والكتابة. ويمكن القول إلى حدّ ما إنّه لا يوجد في هذا المجال خطأ أو صواب، فالواقع الخِطابي هو مثل الواقع الاجتماعي: منافسة بين فواعل اجتماعيين حول السلطة الثقافية والرمزية مثل تنافسهم حول السلطة السياسية، ووسائل الاستحواذ على الثروة، واستراتيجيات لتحقيق المكاسب واحتلال المواقع الأفضل في الإدارة الرمزية للمجتمع.

لكن ينبغي أن نضيف فوراً أن هذا لا يعني بتاتاً أن الخطاب مجرد بنية فوقية تنعكس فيها صراعات الشرائح الاجتماعية، بل ما تسعى الدراسات الواردة في هذا الكتاب إلى إثباته هو أن الخِطاب، بالمعنى الذي نستعمله في هذه الدراسات، هو فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركية خاصة ينبغي أن تُحلّل من داخلها. ولا نقصد بالخِطاب النصوص من حيث مضامينها، بل اللغة في حراكها التواصلي والاجتماعي كما تجسّدها مجموعات النصوص التي تنتمي إلى قطاع خِطابي كلّي ("الخطاب العربي المعاصر" مثلاً)، أو فرعي ("الخطاب الإصلاحي" مثلاً).

صحيح أن هذا النوع من التحليل يغدو عسيراً إذا كان الخطاب المطروح للتحليل قريباً منا، لكن ما يجدر الانتباه إلى نتائجه أن جزءاً كبيراً من الخطاب العربي المعاصر يتحوّل اليوم شيئاً فشيئاً إلى تراث، أي إلى واقع قريب منّا ولكن فقط من ناحية المعايشة النصّية دون المعايشة الفعلية. عالِم الدين اليوم لا يشبه في شيء الشيخ محمّد عليش المحافظ ولا الشيخ محمّد عبده المصلح، والمتعلّم الحديث لم يعد في الوضع الاجتماعي والصورة المعروفة لشبلي شميّل أو فرح أنطون أو قاسم أمين. بل يمكن القول أيضاً إن المرحلة التالية، مرحلة "الثورة"، قد أصبحت أيضاً بعيدة عنا. فجيل اليوم لا يعرف الزعامات القديمة إلاّ عن سماع، ولا أحد ينكر أنه لم تعد توجد اليوم زعامات كبرى من حجم روّاد التحرّر الوطني أو قادة الثورات الوطنية. لقد دخلنا اليوم مرحلة جديدة مختلفة عن المرحلتين السابقتين لـ"الخطاب العربي المعاصر"؛ لقد أصبحت "النهضة" ثم "الثورة" تراثاً، وحان الوقت

للكفّ عن التصارع الأيديولوجي والتخندق في متاريس التيارات السياسية لقراءة "الخطاب العربي المعاصر" قراءة هادئة متباعدة نسبياً عن جدله وصخبه (بل تحاول أن تجعل الجدل ذاته موضوع الدراسة، كما سيتضح في الدراسة السابعة المُدرجة في هذا الكتاب). إنه اليوم وراءنا وينبغي تفكيكه للتخلص من ثقله، ولكن أيضاً بقصد صياغة قضاياه في شكل جديد واستعادة أسئلته بمفاهيم أخرى وتفهُّم طموحاته بعقل الحاضر الممكن لا الماضي الحالم.

التراث العتيق، التراث القديم، التراث القريب:

والدعوة إلى قراءة "الخطاب العربي المعاصر" في ذاته ولذاته لا تعني الانغلاق على بقية الدراسات في التراث، بل تحويله من مدخل لقراءة التراث إلى تراث قائم بذاته. هناك اليوم ثلاث جبهات مفتوحة يتعين العمل فيها بالتوازي: جبهة **أولى** محورها ما أسمّيه "التراث العتيق"، أي التشكّل الثقافي الأوسطي ـ المتوسطي الذي ساد المنطقة العربية إلى ظهور الإسلام؛ وجبهة **ثانية** محورها "التراث القديم"، أي التشكّل الثقافي العربي ـ الإسلامي الذي ساد المنطقة العربية من ظهور الإسلام إلى اكتساح العالم الحديث حدوده الجغرافية والثقافية؛ وجبهة **ثالثة** محورها "التراث القريب"، وتشمل الفترة المدعوة بالحديثة أو المعاصرة والتي تنقسم بدورها إلى مرحلتين متميزتين: مرحلة "النهضة" ومرحلة "الثورة".

بين هذه الجبهات الثلاث نشهد اليوم سيطرة غير عادلة للثانية على حساب الأُخريين، ما يرسّخ الشعور بأننا ننتمي إلى ثقافة بدأت من عدم وانتهت إلى عدم. والحال أن التاريخ لا يعرف البدايات من العدم كما لا يعرف حدّاً يمكن أن يُوسم بنهاية التاريخ. التاريخ تحوّلات تنبغي دراستها في مستويات عدّة، منها "المستوى الخطابي".

ولعل الجبهة الثالثة تبدأ اليوم المرحلة التي بدأتها الجبهة الثانية منذ ثلاثين سنة، وذلك بقبول فكرة أن "التراث القريب" مثل "التراث القديم" ينبغي أن يتحوّل من وضع السلطة والمرجع إلى وضع الموضوع المطروح للدراسة. لكن لا أعتقد بالمقابل أن الجبهة الثالثة ينبغي أن تسلك المسلك الذي تردّت فيه الجبهة الثانية. كلا، المطلوب اليوم تعزيز القراءات الميكروسكوبية على حساب القراءات الماكروسكوبية، وهذا ما تطمح إليه الدراسات الواردة في هذا الكتاب.

القراءة المجهرية:

ماذا نقصد بالقراءة المجهرية (الميكروسكوبية)؟

لقد شهدت الساحة الثقافية العربية، منذ عقود ثلاثة، قيام مشاريع "قراءة التراث" في

محاولة لاستعادة الماضي استعادة نقدية، بعد أن اتضح أنه لا يمكن التطلع إلى المستقبل من دون إقامة علاقة مع الماضي، لا هي علاقة حنين وتمجيد ولا هي علاقة نكران واحتقار.

وليس من الصدفة أن كل هذه المشاريع قد صاغها مختصّون في الفلسفة، فالفلسفة هي ملتقى القضايا المستعصية، وهي الشاهد على كونية الاهتمامات الإنسانية مهما اختلفت الأزمنة والبيئات الحضارية. لكن تلك المشاريع لم تنتج فلسفة بل تواريخ مفترضة لها: إن تاريخ "الفلسفة العربية" المعاصرة مختلف عن تاريخ الفلسفة الغربية. فالأخير نشأ حول موجّه رئيسي هو تطوّر العقل نحو الحداثة وتقدّم الفلسفة بتقدّم العلوم، بينما الأول نشأ في ظلّ مشكلات دفعه إليها الاستشراق: هل العقل العربي قادر على إنتاج فلسفة؟ هل تميّزت الحضارة العربية بفلسفة ذات قيمة كونية؟ ما هي حدود الفلسفة في هذه الحضارة؟ ونحو ذلك.

النتيجة هي أن "مشاريع قراءة التراث"، رغم تعدّدها وتباين منطلقاتها الأيديولوجية واختلافها من حيث القيمة التحليلية والمعرفية، إلا أنها تشترك في البقاء أسيرة الإطار الاستشراقي، تأخذ منه إشكالاته النظرية وتترك إنجازاته في البحث والتنقيب (أو تسطو عليها أحياناً من دون ذكر الكاتب والمرجع)، فتحصر قضية التراث في إشكالات قديمة، صوريّة أحياناً وعاطفيّة أحياناً أخرى، بدعوى مناقشة المستشرقين أو دحض أطروحاتهم، ما أدّى إلى بقاء تلك المشاريع تواريخ مفترضة للفلسفة لا غير، وإلى تطوّر تاريخ الفلسفة العربية على شكل مقالة سجاليّة في الحضارة المقارنة تعتمد منهجاً للقراءة وللمقارنة مستوحى مما كان سائداً في منتصف القرن العشرين من رؤى ومفاهيم وتقنيات.

أما اليوم، فإن الساحة العربية تتميّز بمستجدّين:

- من جهة، تبرز دعوة قويّة من داخل أوساط المختصّين في الفلسفة إلى التمييز بين فعل التفلسف ودراسات تاريخ الفلسفة، كي لا ينحصر إسهامنا الفلسفي في الحديث عن فلاسفتنا القدامى وعلاقاتهم بالدين وأرسطو، أو في التوفيق المتعسّف بين ديكارت والغزالي، باشلار وابن رشد، هيدغر وابن عربي... إلخ. نتطلّع إلى إسهام فلسفي حقيقي يكون على شكل مقترحات حلول للقضايا الإنسانية المطروحة في ضوء تطورات الحياة المعاصرة ومكتسبات المعرفة الإنسانية وتراكم الخبرات الشعورية الفردية أو الجماعية. نريد أن يقبل الناس على قراءة الفلسفة لذاتها، لا من حيث هي سرد روائي لتراث الأجداد ولمعارك من غير طبيعة تلك التي يخوضها العرب اليوم وإنْ بدت متشابهة في المظهر الخارجي. لا شك في أن هناك العديد من المحاولات الجيّدة في هذا الاتجاه، لكنها في الغالب مغمورة وبعضها لم يجد سبيلاً إلى النشر أصلاً، لأن الساحة الفلسفية يكتسحها مؤرّخو الفلسفة. فالمطلوب اليوم إعادة ترتيب العلاقة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة كي لا

يتضخّم طرف على حساب آخر ويضيع التفلسف في متاهات الترجمة لرجاله والتعريف بنصوصه.

ـ من جهة أخرى، تغزو العلوم الإنسانية والاجتماعية والنصّيّة ـ اللغوية مجال الدراسة التراثية، فتعيد طرح القضايا بحسب منظورها ومناهجها ومفاهيمها، منكرة أن يكون تاريخ الفلسفة وحده تاريخاً للعقل والحضارة والتطوّر الاجتماعي، وأن يكون النص الفلسفي كافياً في ذاته للتأريخ الثقافي. من هنا، يمكن التمييز بين ما دعوناه بالقراءات الميكروسكوبية والقراءات الماكروسكوبية. فأهم ما يميّز المقاربات الجديدة أنها تنقيب "ميكروسكوبي" في الماضي الحضاري والتراث المتخلّد، مقابل الرؤى "الماكروسكوبية" التي تقدّمها "مشاريع قراءة التراث". فالأولى تستند إلى بحوث "قطاعية"[١] ومنهجيات تعددية وتتضح عندها معالم الماضي والتراث شيئاً فشيئاً بتقدّم البحث؛ والثانية تقسيمات اعتباطية للتراث على شكل تيارات تعكس التوجهات الأيديولوجية للمتفلسف المؤرِّخ للتراث. الأولى تقول أشياء قليلة لأنها تدرك أن البحث لم يتجاوز خطواته الأولى؛ والثانية تصدر أحكاماً على كلّ شيء يقيناً منها أنها تمسك بمفاتيح الماضي كلها، مفاتيح أيديولوجية لا حاجة لها بالبحث والتنقيب بل «تطبيق قواعد المنهجية الأيديولوجية على النصوص التراثية»[٢].

"المواطن ـ القارىء" والتعددية المنهجية:

طموح الدراسات الواردة في هذا الكتاب هو أن تنخرط في التيار النقدي في قراءة التراث، العتيق والقديم والقريب في آن، وهو تيار مدين لمفكِّرَيْن هما عبد الله العروي ومحمد أركون. فهذان المفكّران لم ينخرطا في ما انخرط فيه أبناء جيلهما، إذ لم يكتبا مشاريع أيديولوجية مثل ميشيل عفلق وأنطون سعادة ونديم البيطار وعصمت سيف الدولة، كما لم يكتبا مشاريع تراثية مثل حسين مروة وطيب تيزيني وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري. بل اشتغلا على مستوى المفاهيم والمناهج، فمهّدا الطريق لمقاربة نقدية تعمل على الخروج من سيطرة السجال الأيديولوجي، وعلى ممارسة البحث الدقيق المتأني المستند إلى مفاهيم العلوم الحديثة القائم على منهجيات في تحليل النصوص، لا التعامل معها على شكل مستندات للإثبات أو النفي في القضايا الأيديولوجية.

ذلك أن كل مشاريع "قراءة التراث" (مثل مشاريع الأيديولوجيا الثورية العربية، ولكن

---

(١) حول «الحداثة القطاعية» راجع: الحدّاد (محمّد)، «نحو تأسيس جديد لقضية الحداثة»، مجلة دراسات عربية، العدد ٥/٦، السنة ٣٥، آذار/نيسان (مارس/أبريل)، ١٩٩٩، ص ص٢ ـ ١٥.

(٢) اقتباس لعنوان طريف استعمله أحدهم في بداية القرن العشرين: محمّد فريد وجدي، **تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية**، القاهرة، ١٨٩٨.

أيضاً مشاريع "سوسيولوجيا عربية" و"فلسفة عربية". . إلخ) لا تستعمل كلمة "مشروع" إلا من باب التواضع الكاذب، فهي تستبطن في العمق أن القراءة لا تكون إلا واحدة، هي بالذات تلك التي يقترحها صاحب المشروع. كلمة "مشروع" تعني في الحقيقة أن شخصاً معيّناً قد فتح الطريق وأن الآخرين مُطالبون بالسير على هديه ومتابعة خطاه. إن بنية "المشروع" توازي بنية العقل الأبوي السائد في مجتمعاتنا، وأهم خاصياته إلغاء التعددية والتفكير بمنطق الزعامة: ينبغي أن تكون القراءة واحدة كما أن الدولة واحدة والحزب واحد والزعيم واحد.

إن التيار النقدي الذي لا ينطلق من التراث إلى القراءة بل من إشكاليات القراءة إلى التراث، العتيق والقديم والقريب في آن، يقوم على قبول التعدّد المنهجي والترحيب بالاختلاف في المقاربة وتنويع زوايا النظر إلى الظاهرة الواحدة وتحمّل مخاطرات المغامرة في البحث؛ إنه تحرّر من العقل الأبوي الذي يحكم السياسة والثقافة في آن ويفرض نمطاً من "المواطن ـ القارىء" الممنوع عن حرية الاختيار بين أكثر من رأي واحد. . . إلا في صورة "فرجة" لوقائع صراع بين زعامات ثقافية تدّعي احتكار الحقيقة فردياً.

والأبحاث المنتقاة للنشر في هذا الكتاب تختلف في مواضيعها، لكنها تشترك في الانتماء إلى الطموح الذي يحمله التيار الثاني، وهي تنطلق من سؤال: «كيف نقرأ؟»، وتتحاور مع المقروء في أفق هذا السؤال. لكنها ليست "تطبيق" مناهج قراءة على نصوص، لا مناهج أيديولوجية ولا مناهج تقنية، إذ يتعيّن أن نستحضر باستمرار الدرس الذي ذكره عبد الله العروي: الفكر الحديث لا يكون إلا نقداً، لا بمعنى أنه كلام على النقد بل كلام به[1]. والنقد في مجال الدراسة التراثية لا يعني إصدار أحكام معيارية على المقروء ولا الكلام على النقد بمناسبة القراءة؛ فلا فاصل بين القراءة والمقروء لأن النصّ ليس مستندات إثبات أو نفي في قضية، ولا هو بالحقيقة التي تُطلب ولا الجثة التي تُشرّح.

تحليل التمثّل وتحليل الوقائع:

وينصبّ الاهتمام في كل هذه الأبحاث على تحليل تأوّل الوعي للوقائع لا على الوقائع ذاتها، لأنّ من الجدير أن نميّز بين علوم الوقائع وعلوم التمثّل بمقتضى التطوّر الذي شهده التصوّر العلمي لمفهوم الواقعة ولقضية الموضوعية. لم يعد ممكناً التعامل مع الواقعة (الاجتماعية، التاريخية، النصّية. . . إلخ) على أنها معطى واضح مكتفٍ بذاته، أو تحديد الموضوعية على أنها تخلّص من المعوقات التي تحول دون هذه المباشرة المفترضة. الواقعة

---

(١) راجع: العروي (عبد الله)، **مفهوم العقل**، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص١٢.

ترتبط بتأوّل ذاتي أو جمعي ذي أثر سياسي واجتماعي قد يفوق أهميّة الواقعة نفسها. ففي الفصل المتعلّق بصورة الوباء مثلاً، نبرهن على أنّ ما أعاق المجتمعات العربية عن التصدّي للوباء ليس العجز "الطبي"، بل التصوّر الذي كان سائداً حول هذه الآفة. ومن خلال "واقعة" متأخرة زمنياً (الوباء الذي حلّ بتونس سنة ١٨١٨) نرى كيف كان تمثّلٌ معيّن قابلاً للانبعاث من غياهب التراث السحيق لأنه التمثّل الحاضر في عمق الوعي السائد. فالقضية لم ترتبط بإمكان موضوعي لمقاومة واقعة طبيعية، بل بعدم إمكان ذهني لإعادة تأويل تلك الواقعة. فهذا الوضع نفسه يُفسِّر لماذا بقي الوعي العربي يجترّ قضية الدين والسياسة بدل أن يقيم فكراً ديمقراطياً فاعلاً ويرسّخ حقوق الإنسان؛ ولماذا قامت ثورات من دون أن يقوم وعي حديث بالمواطنة والانتماء الوطني (مفهوم "الشعب")؛ ولماذا اقتحمت المرأة كل مجالات الحياة العامة وأثبتت قدراتها في كلّ ما كان يُعدّ من اختصاص الرجال من دون أن تتخلّص من صورة الكائن الناقص عقلاً (وديناً) التي ظلّت تتعقّبها في المخيال السائد. . . إلخ.

وإذا كانت هناك بؤرة يتكرّس فيها هذا التناقض بين سيل الوقائع وجمود التمثّل فهي اللغة عندما تترسّخ أداءً جمعياً على شكل خطابات توجّه التفكير والقول في المواضيع المطروقة. ليس المقصود باللغة معجماً للألفاظ أو الكلام أداءً فردياً، بل البنى العميقة التي تضمن التواصل الجمعي لكنها تكيّف في آن الوعي بحسب مسلّمات الجماعة، وتجعل الانخراط في جزء من تلك المسلّمات شرطاً للتواصل وشرطاً للتوازن بين الوعي والعالم الخارجي، وشرطاً للقدرة على الاستدلال على مضمون القول. ثبات المكوّنات اللغوية يوحي بالثبات الأزلي للظواهر، وغلبة خطابات التقرير أو خطابات الجدل بالتماثل تغلق مجال الاستدلال. ليس الحلّ أن نكتب في لغة أخرى أو أن نتمرّد على الصرف والنحو (اللذين لا يمثلان إلا قواعد صوريّة لا أثر لها في الوعي) أو أن نستعمل التقرير والجدل بالتماثل للدفاع عن المواقف الحديثة والمضامين الجديدة، الأهم أن نفجّر الوعي اللغوي والطرائق الاستدلالية؛ أن نراجع مبادىء التأويل القديم ـ السائد لندرك بموضوعيّة أكبر كيف أوّلت حضارة معيّنة ماضيها ووقائعها وأحلامها، وكيف يمكن أن تُرى وقائع اليوم خارج الآليات التأويليّة القديمة التي باتت من دون جدوى.

الموضوعية والالتزام:

هناك مشكل لا يمكن التغاضي عنه عند الحديث عن التراث القريب خاصةً، وعن التراث بأنواعه عامةً: إذا أردنا أن نكون "موضوعيين" فينبغي أن نكون محايدين، أي أن تبدو لنا كل الآراء والمواقف متساوية في القيمة، وما على الباحث إلا أن يصفها وكأنه متعالٍ عنها غير معني بنتائجها الاجتماعية الخطيرة في كثير من الأحيان. وإذا أردنا أن نكون

"ملتزمين" فينبغي أن ندخل غمار الجدل الأيديولوجي بين التيارات التي تكوّن المعطى التراثي، لأن الباحث ليس واصفاً خبيراً بل جزء من ذاك الجدل شاء أم أبى. ما العمل أمام هذه المفارقة؟ هل نختار وهم "العلمية المحايدة" بعد أن ثبت أن كل حياد هو انخراط غير مُستشعَر في رؤية معينة؟ أم نختار وهم "الأيديولوجيا العلمية" بعد أن اتضح أن الأيديولوجيا، كل أيديولوجيا، هي منطق عملي يتميّز عن طموح العلمية الذي هو جزء من منطق نظري تأملي أساساً؟

أعتقد أن طرفَيْ هذه المفارقة هما مثل وجهي العملة الواحدة، وهذه العملة هي الرؤية الوضعانية التي تسود الدراسات الإنسانية والاجتماعية في الساحة الثقافية العربية، وهي رؤية تختصرها ثلاثة محدّدات:

أولاً، الإيمان بتطوّر خطي مطرد للعقل البشري، فيمكن دائماً تحديد الخطأ والصواب، الباطل والحق، الرجعية والتقدمية. . . إلخ. التاريخ الثقافي يبدو في صورة خطّين متوازيين ليس على الباحث أكثر من تصنيف الشخصيات والأفكار والمفاهيم ضمن هذا الخطّ أو ذاك.

ثانياً، التسليم بشفافية الواقع، فهو مطروح على نظر الباحث يكفيه ليدركه أن يتخلّص من الحُجب التي تحول بينه وبينه أو تغير ملامحه؛ يكفيه ذلك ليراه حسّاً وعياناً أو بالوسائل المحايدة التي لا أثر لها في الرؤية.

ثالثاً، الخلط بين منطق النظر ومنطق العمل، واعتبار أن كل علم لا يفضي إلى عمل لا خير فيه، وأن العلم مطلوب لأجل التوقع وبقصد التدبير. فغاية الباحث ليست إلا أن يوجّه العمل ويقول للناس ما يتعيّن عليهم فعله ويرشدهم إلى سبيل الرشاد وما فيه خير العباد.

المطلوب ليس أن نختار بين طرفَيْ المفارقة، المطلوب أن نغيّر العملة ونغيّر طريقة طرح قضية العلمية والموضوعية والالتزام. الموضوعية لا تعني المعرفة الصحيحة النهائية، بل المعرفة القائمة على مفاهيم ومناهج وتراتيب وافتراضات وطرائق للتثبّت، وكل هذه العناصر ليست صحيحة بصفة مطلقة؛ إنها فقط أدوات ورؤى جديدة ننفذ من خلالها إلى الموضوع المطروح خارج إطار "المعرفة المباشرة" التي هي غالباً معرفة مغالطة. إذن الموضوعية لا تعني الحياد لأنها تبدأ بالذات من تجاوز "المعرفة المباشرة"، والتجاوز ليس التعالي بل تحويل هذه المعرفة ذاتها إلى موضوع للتحليل ومَوْضَعَتها في إطار دراسي قائم على مفاهيم ومناهج مضبوطة. فالردّ على الأيديولوجيا ينتج أيديولوجيا دائماً، حتى وإنْ بدت أيديولوجيا الردّ أفضل مقاماً وأمتن أساساً من الأيديولوجيا المردود عليها.

الأيديولوجيا ضرورة عملية، أما الموضوعية فتنخرط في منطق نظري أساساً، لذلك

لا تمثّل إحداهما نقيضاً للأخرى كما لا تقوم إحداهما مقام الآخرى، لأنهما تنتميان إلى منطقين مختلفين. إلا أنهما تتفاعلان أيضاً باستمرار: الأيديولوجيا "العلمية" تفكّك الخطاب العلمي لتوظّفه في استراتيجيات عملية نضالية (سياسية واجتماعية)، والتحليل العلمي يفكّك الأيديولوجيا ليموضعها في منطق نظري مجرّد (إشكالات إنسانية عامة). التفاعل عملية طبيعية، بل ضرورية، لكنها تصبح خطيرة إذا غاب الوعي الأولي بتميّز الحقلين عن بعضهما البعض، وباختلاف آليات الاشتغال بينهما. فالخطر هنا أن تكتسح الأيديولوجيا كل مجال الاشتغال الذهني، فإما أن يصبح كلّ فكر نضالاً سياسياً مباشراً، بالمعنى الضيّق للنضال وللسياسة، أو، في الحالة المقابلة، أن تسود المواقف المحافظة باسم الحياد والخبرة (والحالة الأولى هي الطاغية إلى حدّ الآن في الثقافة العربية).

إن كل معرفة موضوعية ينبغي أن تزاوج بين مستويين من التحليل: التحليل من جهة كونه نقداً لـ"المعرفة المباشرة" بالموضوع، والتحليل بصفته استكشافاً للموضوع باستراتيجيات معرفية أكثر ثراءً ومتانةً. ليس النقد إذن مصارعة حقيقة أيديولوجية بحقيقة أخرى، وليس الاستكشاف تقرير حقائق نهائية ضد حقائق سابقة. النقد تطبيق للمنهج السالب لبيان أننا لا نعرف الكثير عمّا نظن أننا نعرفه تمام المعرفة، والاستكشاف هو بناء شبكة مفهومية ومنهجية تتيح معرفة الشيء من زوايا ومستويات أكثر عمقاً.

إن الدراسات الواردة في هذا الكتاب تتوزّع بين دراسات يطغى فيها التحليل بالمعنى الأول، وأخرى يكون فيها الميل أشدّ للمعنى الثاني، لكنها تمثّل كلاً نطمح من خلاله للاستجابة إلى شرطَيْ الموضوعية والالتزام في آن. إن اختيار القراءة الميكروسكوبية على القراءة الماكروسكوبية قد يؤدي إلى شعور بانعزال الظواهر عن بعضها البعض فتبدو متناثرة، لكن هذا الشعور ربما كان من نتائج التعوّد على القراءات الجامعة التي ما أن تحصل على بعض النتائج الجزئية حتى تقيم نظرية عامة تزعم تفسير كل شيء. إن الجامع بين البحوث المعروضة، إضافة إلى أنها تتعلّق بظواهر تنتمي إلى قطاع خِطابي فرعي واحد ("الخطاب الإصلاحي")، هو طبيعة القراءة بصفتها محاولة في نقد المعرفة المباشرة واستكشاف الاستراتيجيات التواصلية والخِطابية التي يستعملها الفواعل الاجتماعيون في حلّ القضايا الثقافية للمجموعة حسب توجهاتهم وتنافسهم على الإدارة الرمزية للمجتمع.

زوايا الاستكشاف:

ففي **الدراسة الأولى**، تمثّلت زاوية الاستكشاف في "المسند"، وذلك بتحليل النتائج الثقافية والاجتماعية، الواعية والمستبطنة، لتفضيل مجموعة أو مجموعات مسنداً وغمط أخرى (هنا، الكتابة على حساب المشافهة). لا شك في أنّ هذه القضية تحتاج إلى مزيد من

البحث والاستقصاء بل التأليف المفرد. إلا أننا لامسنا مسألتين مهمتين تتعلّق الأولى بالعلاقة بين المشافهة والكتابة، والثانية بما أسميناه "المشافهة المدوّنة". ففي المسألة الأولى نرى من الأخطاء الشائعة في الدراسات التراثية الاقتصار على الثقافة المكتوبة واعتبار الثقافة الشفوية ثقافة "شعبية" لا قيمة لها. يرتبط هذا الموقف بتصوّر إثنولوجي قديم مثّله لوسيان ليڤي - بريل Lucien Lévy-Bruhl على سبيل الذكر، وهو موقف يقوم على المفاضلة بين المشافهة التي تعكس عقليّة بدائية والكتابة التي ترتبط بالمنطق والتفكير السليم. أمّا الدراسات الحديثة فتميّز بين منطق الثقافة الشفوية ومنطق الثقافة المكتوبة من دون مفاضلة بينهما. إلا أنّ الأهم في نظرنا هو دراسة تبعات الانتقال من المشافهة إلى الكتابة، فهذا المبحث ضروري لفهم المكتوب ذاته، وبغيابه يصبح تاريخ الأفكار تاريخاً للثقافة المسيطرة، بل لا تُفهم هذه الثقافة في مكوناتها الأصليّة وتفاعلها مع محيطها. إنّ فكرة الإصلاح ترتبط في بعض جوانبها بهذه القضية إذ الإصلاح عود إلى الأصول، والعود إلى الأصول عود إلى المكتوب على حساب الثقافة الحيّة. وبما أنّ المكتوب ليس الأصول بل ما احتفظت به الذاكرة المكتوبة فأصبح أصولاً، فإنّ الإصلاح يمثّل في جانب منه استئناساً للعصر الحاضر بالعصر الماضي، ونقد الواقع المتشعّب بالمثال المجرّد الذي صنعته الكتابة تهذيباً وتنقية للعصر الماضي. الإصلاح يقوم على فكرة الوعي المتواصل والعود الأبدي إلى المثال المتعالي، لكنه في الأخير وعي النخبة المستأثرة بالقدرة على الكتابة وشرح المكتوب.

إنّ الثقافة الشعبيّة لا تستسيغ تحوّل المحسوس إلى مجرّد (الشعور الديني مثلاً إلى علوم دينية مقنّنة)، بل تظلّ تبحث عن تجسّد المجرّد في المحسوس، إذ لا شأن لها بتدوين يضعف حيوية المباشرة (إقامة الشعائر، الإيمان بالأولياء، تعظيم المقامات والعتبات... إلخ). لكنّ رجّة الحضارة الحديثة بدأت تُفقدها مستنداتها الحسيّة للإيمان، لأنها حضارة تتّجه نحو "رفع السحر" عن العالم. وفي لحظة الاصطدام هذه، تنشأ فكرة "نهاية الزمان" أي نهاية العالم المألوف وضياع معالم الوجود الذهني في العالم. فكرة الإصلاح هي الوجه الحضري لفكرة عودة المهدي المنتظر، وكان القرن التاسع عشر قد شهد بروز الكثير من مدّعي هذه البشارة من المنتمين إلى الأوساط الريفية، وقد كان هؤلاء نتاج الثقافة الشفوية، فيما كان المصلحون نتاج البيئة الحضرية والثقافة المكتوبة.

على أنّ الخطاب الإصلاحي لم يتفاعل مع التراث والحداثة فقط، بل تفاعل أيضاً مع ذاك الوعي الشعبي المستعدّ للتضحية من أجل استعادة عالمه الذهني المهدّد بالانهيار، ومثّل الخطاب الإصلاحي محاولة للاستفادة من تلك الطاقة مع الشعور بالتفوّق على مستوى الوعي، والكثير من المصلحين تربطهم به روابط الأصل، فقد نشأوا في بيئات ريفية،

ويميّزهم عنه الارتقاء الاجتماعي إلى مستوى النخبة بعد تحصيل القدرة على الكتابة وشرح المكتوب (دور الشهادات العلمية القديمة)، لكنّ النخبة بدأت بدورها تفقد عالمها المتجانس لأن آلية الارتقاء الاجتماعي أصبحت مزدوجة: البعض يرتقي اجتماعياً بفضل القدرة على قراءة المكتوب القديم، والبعض الآخر بالقدرة على قراءة المكتوب الوافد.

من هنا لا يمكن فهم الخطاب الإصلاحي من خلال مقارنته بالحداثة فقط، بل ينبغي فهمه أيضاً من موقع أنه تواصل مع الثقافة الشعبيّة أيضاً، لذلك تُمثّل دراسة العلاقة بين الثقافة الشفويّة والثقافة المكتوبة مدخلاً من المداخل الأساسيّة لطرح قضيّة الإصلاح.

أمّا مفهوم "المشافهة المدوّنة" الذي اقترحنا، فيحيل إلى ظاهرة كثيراً ما لامسناها في دراسة الخطاب الإصلاحي: إنّ النصوص المدروسة التي تمثّل لدينا مادة التحليل الأساسية لم تكن في كثير من الأحيان نصوصاً مكتوبة بل كلام شفويّ دوّنه غير قائله، والتدوين بهذه الصورة انتزاعٌ للقول من سياقه الأصلي وحشر له في سياق جديد. فكيف السبيل إلى استعادة السياق المفقود لتبيّن الغرض الأصلي من القول؟

لعلّ أبرز مثال على ذلك **رسالة التوحيد** للشيخ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) التي كانت في الأصل دروساً أُلقيت على تلامذة مدرسة بيروتية وسجّلها الشقيق الأصغر لعبده، ثم أعاد هذا إلقاء محتوياتها على جمهور غير مختص في الأزهر ثم هذّبها وهيّأها للنشر. هل يمكن قراءة هذا النص بمعزل عن هذا السياق الخاص الذي انتهت فيه مشافهات عديدة إلى نصّ نهائيّ مكتوب؟ هل يُمكن أن يعامل معاملة الكتابة "العاديّة" في المكاتب الهادئة في تواصل مع المراجع والمصادر والمختصين في الموضوع المطروح، لا مع الجماهير المتعطّشة للإيمان؟ الكتابة بذاك المعنى نوعٌ من الوعظ المندفع إلى العمل لا إلى التجانس النصّي والفكري، فهي تخضع على غرار المشافهة لضرورة التفكير داخل ذاكرة جمعيّة، ويضيق معها مجال التجريد الذي يُميّز خاصة العقل الكتابي. من هنا يتعيّن أن لا نبحث في "المشافهة المدوّنة" عن منطق صارم وتجانس قويّ، فلا نتعامل مع **رسالة التوحيد** مثلاً تعاملنا مع نصّ لابن سينا أو كانط، إذ إنّ قوّة تلك الكتابة ليست ثاوية في منطقيّتها وتجانسها، بل في القدرة على التأثير في السامع بكلّ الوسائل، ومنها الوسائل غير الكتابية مثل الحركة ونبرة الصوت وقسمات الوجه... إلخ. وكلّها محدّدات تواصليّة ضاعت بضياع السياق الأصلي فوصلنا القول باهتاً ضعيفاً.

وفي **الدراسة الثانية**، كانت زاوية الاستكشاف "الإشكالية". فكما هو الشأن في المسند، لا يُمثل طرح الإشكالية بصيغة دون أخرى عملاً بريئاً، فإن كل طرح ليس إلاّ محاولة لتوجيه النتيجة في الاتجاه المرغوب. وتعكس طريقة الطرح غالباً رغبةَ مجموعة معيّنة في احتكار السلطة الرمزية المؤهّلة لها وحدها أن تتحدّث في الموضوع المطروح،

لذلك نرى أن طرح القضية السياسية على أنها إشكالية تراثية أدّى إلى أمرين: **أولهما** الخلط بين الدين بصفته أفقاً روحانياً كونياً والتراث الديني بصفته نتاجاً مرتبطاً بظروف تاريخية واجتماعية محدّدة؛ **وثانيهما** الاستلاب عن الواقع عند محاولة استئناسه عبر تراث مختلف عنه، يحجب عنه الرؤية ويعقّد سبل الفهم.

إن إشكالية "الثابت والمتغيّر"، سواء طرحها محافظون أو مستنيرون، لا تؤدي إلا إلى مواقف محافظة، وما ينبغي تحليله هو الإشكالية في ذاتها لا الإجابات المترتبة عنها. اختيار الإشكالية (مثل اختيار التسمية المدروس في الفصل الرابع) عملية خِطابية تواصلية، لأن صياغة الإشكالية ليست نقلاً للمرجع والإحالة، بل إعادة ترتيبهما بحسب مقولات لغوية قَبْلية (ثابت/ متغيّر). أما عبارات مثل «النظام السياسي في الإسلام نظام ديمقراطي» أو «نظام اشتراكي» أو «نظام خلافة»... إلخ، فهي كلها من نوع العبارة المشهورة «ملك فرنسا أصلع» التي ناقشها طويلاً فلاسفة اللغة ومختصو الدلالة والمنطق، لأنها تحوّل النزاع إلى المسند مع أن المشكل هو في المسند إليه (هل في فرنسا ملك كي يُوصف بالصلع؟).

بدل التقسيم إلى تيارين: تقدّمي ومحافظ تنبغي مراجعة لحظة التأسيس في الخطاب العربي المعاصر التي وجّهت الجهد الذهني إلى نفس الإشكالية وسوّرته في إطارها. إنّ كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) بقدر ما مثّل ضربة شديدة لمعاصريه من الفقهاء، فإنه كرّس في الآن ذاته المنهجيّة الفقهيّة في معالجة الموضوع. فقد أقام بحثه على افتراض ساذج: إذا وُجدت حكومة إسلامية في عهد النبيّ فذلك يعني أنّ الخلافة نظام إسلامي، وإذا لم توجد هكذا حكومة فذلك يعني أنه جائز الأخذ بالنظم السياسية الحديثة. لقد أهمل افتراضاً آخر: أن يُوجد نظام سياسيّ في عهد النبيّ لكنّه نظام يرتبط بظروف عصره، وأن توجد أنظمة أخرى بعده ترتبط بتطوّر التجربة الإسلامية، وأن توجد أنظمة حديثة تختلف عن الأنظمة القديمة كلّها اختلافاً نوعياً. لم يكن طرح عبد الرازق للإشكالية طرحاً بريئاً، فقد أراد في الآن ذاته أن يعارض فقهاء عصره وأن يحتفظ لنفسه بالسلطة الرمزية التي تجعله مؤهّلاً للخوض في هذا المبحث. كان يطمح إلى أن تتغيّر المضامين الفقهية من دون أن تتغيّر آليات الخطاب الفقهي بصفته الخطاب الوحيد الذي يمكن لعبد الرازق أن يتحدّث من خلاله. وقد فتح باباً من النقاش واسعاً بين المنظرين الدينيين الذين اتجهوا جميعاً إلى مخالفة مواقفه قليلاً أو كثيراً بالتمييز بين ثابت ومتحوّل في النظام السياسي الإسلامي، وقد قبعوا مثله في ذات المنهجيّة الفقهيّة القياسيّة اللاتاريخية. أمّا حدود الثبات والتحوّل عندهم فاختلفت اختلافاً كبيراً إلى درجة نقض ثنائية ثابت/ متحوّل من الأساس. فبعض الكتابات تضخّم الثابت وتقلّص المتحوّل إلى حدّ كبير. ذاك شأن محمد بخيت المطيعي الذي يرى أنّ الثابت هو كل الموجود، والمتغيّر ما تتعيّن إضافته بقدر الحاجة؛

وشأن أحمد شلبي الذي يخلط خلطاً تاماً بين "النظام السياسي" الثابت والنُظُم التاريخية التي قامت بعد ظهور الإسلام. أمّا أبو الأعلى المودودي وتقيّ الدين النبهاني فيدافعان عن نظام ثابت ثباتاً مطلقاً. بالمقابل يقلّص آخرون قطب الثبات ويتضخّم عندهم المتغيّر، شأن عبد الرزاق السنهوري الداعي إلى خلافةٍ على شكل منظمة المؤتمر الإسلامي حالياً، وعبد الحميد متولّي الذي يرى الثابت مقتصراً على المبادىء العامة لا يتعدّاها: الشورى، العدالة، الحريّة، المساواة والمسؤولية.

وفي **الدراسة الثالثة**، تمثّلت زاوية الاستكشاف في "المفهوم". وإذا كان من المسلّم به أن صياغة كلّ مفهوم تفصيل للعالم الخارجي بطريقة تدعم تمثّلاً معيناً، فإن السؤال الذي يُطرح في هذه الدراسة هو العكس: كيف يمنع التعايش مع عالم خارجي تقبُّلَ مفهوم جديد لإعادة تمثّله؟ الـ"ديمقراطية" هي في آن إحالة تاريخية ومفهوم ذهني وعلامة لغوية، ولقد غابت في الخطاب الإصلاحي لأنه خطاب مرتبط بعالم ذهني لا تبرز فيه ضرورة لهذا المفهوم الجديد (المفهوم القديم "حرية" يحتل كل المساحة التي كان يمكن أن يتسلّل منها المفهوم الجديد ويبدو قائماً بكل الوظائف المطلوبة). لكن "ديمقراطية" ستنتشر في خطاب المرحلة التالية، خِطاب "الثورة"، من دون أن يكون ذلك دليلاً على أن جيل الإصلاحيين كان معادياً للديمقراطية والجيل التالي أصبح ديمقراطياً. غاية ما في الأمر أن "ديمقراطية" تحوّلت إلى مجرّد علامة لغوية من دون مرجع إحالة، فأصبح الجميع ديمقراطيين وأصبحت الكلمة تُستعمل من دون اقتصاد لأنها علامة لغوية فارغة موزّعة من دون مقابل على كل الفواعل الاجتماعيين المتنافسين حول السلطة الرمزية في المجتمع. من هنا رأينا من باب الخطأ البحث عن موقف أحد ممثّلي الخطاب الإصلاحي من قضية الديمقراطية، فلم يكن محمّد عبده قادراً على تمثّلها واستيعابها، لا لأنه من أعدائها، وإنما لأن "ديمقراطية" بصفتها عند جيله علامة لغوية + مفهوم ذهني + إحالة تاريخية، فهي تقع خارج الإطار الذهني الذي كان يعمل فيه. والمجادلات التي قامت حول موقفه في المرحلة التالية، مرحلة "الثورة"، ليست إلا إسقاطات ومحاولات من المتظاهرين بالحماس للديمقراطية أو المناوئين لها باسم الشورى، استغلال السلطة الرمزية لمحمد عبده بقصد تعزيز سلطتهم الرمزية والبحث عن نصير ومساند من التراث القريب والسلف النهضوي.

قد تحتاج **الدراسة الرابعة** إلى بعض التوضيح لأنها مكتوبة بلغة قد تبدو مغرقة في الأكاديمية في بعض المواضع. زاوية الاستكشاف هنا هي "التسمية"، والوعي المطروح للتحليل هو الوعي التاريخي، والحدث الذي يدور حوله الخطاب المدروس هو انتفاضة مزارعين وقعت في تونس في القرن التاسع عشر وسجّل أحداثها المؤرِّخ أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) الذي جمع بين مواقع متباينة، فقد كان في آن من كتبة الباي

(الملك) ومستشاريه، ومن الممتعضين من سياساته، ومن المنحدرين من إحدى القبائل الكبرى التي قادت الانتفاضة. من وجهة نظر دلالية ـ تأويلية يُمثّل ظهور ابن غذاهم (قائد الانتفاضة) وصحبه خروجاً عن الشكل المنمّط للفعل السياسي: "القائم" بأمر الثورة لم يكن من الأمراء ولا من العلماء، لا يتمتّع بشرعيّة أهل الحلّ والعقد في القيام على الحاكم ولو اعتبر ظالماً، مع ذلك فقد التفّت حوله "الأمّة". ما العمل أمام هذا المعطى المستحدث الذي يمثّل تحدّياً للوعي وبالتالي للخِطاب الحاضن للوعي؟ إنّ أوّل ما سيُشكل على ذلك الوعي وفي ذلك الخطاب إيجاد تسمية مناسبة لمجموعة من الفواعل الاجتماعيين الجدد. لنلاحظ هنا أننا نصدر عن مبدأ في النظرية الحديثة في اللغة يعتبر أنّ التسميات ليست جرداً للأسماء بل نظام للعلامات غير متشاكل كلياً مع نظام الأشياء في الخارج. ولكوننا لا نهتم بالمعطى الخام بل ندرس تمثّله في خطاب معين، فإنّ نظام التسمية من دون نظام الأشياء هو مدار بحثنا.

لقد قسّمنا نصّ ابن أبي ضياف حول ثورة ابن غذاهم (الوارد في كتاب **إتحاف أهل الزمان**) إلى ثلاث وحدات: وحدة تضمّ المقاطع الواردة في أسلوب مباشر(١)، ووحدة تضمّ المقاطع الواردة في أسلوب غير مباشر(٢)، ووحدة تضمّ المقاطع التي يرد فيها المقول منسوباً إلى الأنا المؤرِّخة. يتّضح من تحليل علامات التخاطب والتسمية في الوحدة الأولى وجود نظام صلب يعكس الوضع التقليديّ لموازين القوى الاجتماعية، فهناك ما يُشبه "نظام مرور" صارم مقيّد للجميع. أمّا تحليل نفس العلاقات في الوحدة الثانية فيكشف فارقاً بين مستويين من التسمية. فالتسمية داخل فضاء الدولة تسمية مستقرّة لكنّها أقلّ صرامة من علاقات الوحدة الأولى، إذ يُلاحظ وجود ظاهرة أطلقنا عليها "الانزلاق بين أنظمة التسمية" وعرّفناها بوقوع توارد بين مفترق نظامين تغفل خلاله الذات المعبِّرة عن الدور المرجِّح لصالح الدور المرجوح. مثال ذلك أنّ ابن أبي ضياف بصفته كاتب الباي يدعو الأخير بـ"سيّدنا"، وبصفته مؤرِّخاً يدعوه بـ"الباي"، لكنّه يدرج أحياناً تسمية "سيّدنا" في الكتابة التاريخية لأنّها كتابة ما زالت مشدودة إلى الكتابة الرسمية. أمّا التسمية خارج فضاء الدولة فهي تسمية فاقدة تماماً للثبات والاستقرار، فهي لا تتحدّد بذاتها بل بعلاقاتها بالتسميات الأخرى. كلمة "عربان" مثلاً لا تعني إلاّ التميّز عن أهل الحواضر، أو عن رجال الدولة وموظّفيها وعساكرها. إنّها تسمية بالسلب قد تكون ذات إيحاء سلبي، وهو الوضع الغالب، أي أنّها تعكس انخراط الذات المؤرِّخة في الوعي الحضري أو الرسميّ، أو تكون ذات إيحاء إيجابي في تواردات أخرى إذا ما كانت جزءاً من تسمية أشمل، مثل "الناس"

(١) Style direct.

(٢) Style indirect.

و"المسلمين"، فتعكس تحوّل الذات المؤرّخة إلى وعي أخلاقيّ مجرّد. ويتجلّى عدم الاستقرار هذا بجلاء أكبر عند تحليل مقاطع الوحدة الثالثة. ها هنا تصبح العلاقة وطيدة بين التسمية والحكم المعياري الذي يطلقه المؤرّخ على الحدث الدافع إلى التسمية. فابن غذاهم وأصحابه يُسمون "العربان" إذا أتوا مطالبين بتخفيض الجباية عنهم، ويُسمّون "المظلومين" إذا تعرّضوا للتنكيل من دون موجب شرعيّ، ويُسمّون "الرعاع" و"العامّة" و"أهل الفساد والشرّ" إذا ما استعملوا العنف لصدّ العنف. بالمقابل، فإنّ "الباي" مثلاً يحتفظ دائماً بهذه التسمية في النصّ سواء أقدم على فعل مذموم أم محمود، مصيب أم مخطىء.

والنتيجة التي تبرز من خلال تحليل العلاقات بين هذه الوحدات الثلاث هي أنّ فاعلاً جديداً قد اقتحم مجال التاريخ لكنّه لم يقتحم مجال التسمية، فيُذكر في الخطاب من دون تسمية مستقرّة، بل يُذكر بتسميات تتعدّد وتختلف بحسب الأحكام الآنيّة التي ينظر من خلالها المؤرّخ إلى الأحداث. فيما تظلّ تسميات الفاعلين الآخرين ثابتة كيفما كان حكم المؤرّخ عليهم وعلى الأحداث التي أحدثوها.

السؤال المطروح إذن: لماذا لم يتكيّف الخطاب التاريخي مع الحدث التاريخي؟ إننا نبرز بهذا السؤال أهميّة ما قدّمنا من ضرورة دراسة التمثّل مستقلاً عن المعطى الخام. فالأوّل ليس انعكاساً آليّاً للثاني. الحدث لا يؤدّي بالضرورة إلى الوعي به حدثاً، بل هناك مقاومات ثقافية تعقّد مسالك الانتقال. وفي الخطاب الإصلاحي تحديداً يمثّل التصوّر الأخلاقي العائق الرئيسي أمام التمثّل التاريخي: لم تكن غاية ابن أبي الضياف عندما سجّل أحداث انتفاضة الفلاحين غاية إخباريّة بل إثباتٌ من أحداث مُشاهَدةٍ الطابع المطلق للأحكام الأخلاقية. الثورة، بحسب ذلك الوعي، خروجٌ عن العقل، العقل الأخلاقي، من قِبَل الثائر والمثور عليه في آن واحد؛ وكتابة تاريخ الثورة قد يتضمّن عَرَضاً تحميلاً لهذا الطرف أو ذاك مسؤولية هذا الوضع الشاذ. قد يكون تعاطفاً مع الثائرين أو تحميلاً للمسؤولية بالتكافؤ بين الطرفين، لكن الأهم من كل ذلك إثبات أن الخروج عن أحكام الأخلاق والفطرة يعصف بالجميع في آن واحد. الثورة ليست حدثاً مُؤسّساً بل عقاباً يحلّ بالذين غلّبوا الغريزة على العقل. من هنا يكون الجواب عن سؤالنا السابق واضحاً: لاتاريخيّة الخطاب الإصلاحي ترجع إلى كونه ينظر إلى التاريخ على أنه تحقيق للعقل الأخلاقي؛ إنه لا يهتمّ بالحدث التاريخي إلا من جهة كونه تحقيقاً للعقل في التاريخ، بل إثباتاً لسموّ العقل الفطري على التجربة التاريخية. فما الفائدة إذن من افتتاح حقل للتاريخ إذا كان العقل ينبىء سلفاً بمآل كل التجارب والأحداث؟

زاوية الاستكشاف في **الدراسة الخامسة** هي "الاستلاب". إذا سلمنا بأن العالم الذهني والعالم الخارجي عالمان متوازيان، وأن الأول ليس مجرّد انعكاس آلي للثاني، فإنه

يتبيّن بوضوح من خلال الموضوع المطروح في هذه الدراسة الفارق بين تحليل التمثّل وتحليل الوقائع، ويتأكّد لنا أن قيمة الأول لا تقل عن قيمة الثاني. لقد واجه الوعي الإسلامي قضية الأوبئة منذ العصر الوسيط، لكنه أصبح يواجه منذ فجر العصر المسمى بالنهضة قضية أخرى لم تكن أكثر خطراً: ما هي الصورة التي يتعين تأوّل الوباء بها؟ كان يمكن طبعاً أن نجد في بعض الآثار الإصلاحية دعوات إلى الاقتباس من التجربة "الطبية" الأوروبية في مقاومة الأوبئة، وهذا أمر متوفّر معلوم، لكننا اخترنا أن نتطرق إلى الموضوع من الوجه الآخر: كيف يتواصل الوباء حسب تأويل قديم رغم وجود أفق معرفي جديد وفّرته التجربة الأوروبية، خاصةً وأن هذا الأفق أصبح حاضراً أمام الناس عامة بسبب وجود جاليات أجنبية في البلدان العربية؟

الاستلاب يبرز حينئذٍ استراتيجية لغوية ـ تواصلية وليس وعياً مقلوباً ناتجاً عن الجهل والتخلّف. إن ما أعاق الوعي الإسلامي عن مقاومة الوباء آفة خطيرة تزهق أرواح البشر هو كلمة "وباء": علامة لغوية تحيل إلى عالم ذهني له قيمته الخاصة. وما أوقع الآلاف في الهلاك ليس غياب الترياق الواقي ولكن القيمة الإيجابية لكلمة "موت" التي ترادف الشهادة والنعيم في الآخرة. وما أرهب الناس من اعتماد طريقة "الكارنتينه" (الحجر الصحي) التي أنقذت الأرواح في أوروبا هو أن "كارنتينه" من أصل أعجمي يحفّ بها خطر التشبّه بالنصارى (وأوروبا ما زالت في القرن التاسع عشر ترادف الـ"نصرانية"). ليس المقصود أن نهمل العوامل الاجتماعية والسياسية التي يمكن أن تفسّر الموقف الذي اتخذه بعض المشائخ من الوباء، لكن هذه العوامل إنما تحدّدها بدورها طريقة في الرؤية ينطبق عليها أيضاً التحليل المقدّم حول تمثّل الوباء. فالظروف الاجتماعية والسياسية كانت تسمح بأكثر من اختيار وتدفع إلى أكثر من موقف، لكن العالم الذهني الذي يُمكن بيسر متابعة تشكّله التاريخي على المدى البعيد هو الذي رجّح الكفّة في اتجاه دون آخر.

لم يكن مطلبنا في الدراستين السادسة والسابعة التأريخ للمجادلات حول "المرأة"، بل وضع المجادلة ذاتها، باعتبارها استراتيجيا خِطابية تواصلية، أي استراتيجيا في تبليغ الأفكار، موضع التحليل. لم نقصد الحديث عن الأفكار والمواقف حول المرأة، والدراسات متوافرة عديدة في هذا الموضوع، بل متابعة التحوّلات في بنى الخطاب وآلياته. ففي وضع مستقرّ، اجتماعياً وتأويلاً، لا يستمدّ الخطاب نفوذه إلاّ من سلطته المرجعيّة. أمّا إذا فقد الخطاب الاطمئنان والاستقرار، فإنّه يسعى إلى إعادة تأسيس مقدّماته ومسلّماته حول سلطات مرجعيّة أدعى إلى القبول، مثل العقل والفطرة والعلم والعيان. كما يتحوّل من وضع العارض (الدرجة الصفر من الجدل) إلى وضع المجادل. إنّ الدراسة التاريخية للوضع المعرفي السائد هي السبيل الوحيدة في ما نرى لتحديد "العدول"، لا بمعنى العدول عن

أسلوب عادي ولغة محايدة إلى أسلوب جدالي ولغة مشحونة، بل العدول عن توزيع معرفيّ معيّن إلى توزيع جديد. الجدل النهضوي حول المرأة محاولة لتحويل القضيّة من مبحث فقهي إلى مبحث أدبيّ نهضوي، والسلطة الجديدة هي التمدّن وعليها تتأسّس المقدّمات والنتائج. لكن هذا الانتقال لا يتمّ في حركة واحدة؛ إنّه يطلب المتابعة المتأنية الدقيقة ليكشف الاختلاف ويميّز الجديد عن القديم، فهو قد يخفّف حيناً من تجديده ليحقّق التواصل أو يشدّد على تميّزه مضمراً القطيعة مع القديم.

إنّ متابعة تطوّر السلطة المرجعيّة في الخطاب النهضوي حول المرأة يكشف مراحل مختلفة: انتقال من "الفقه" إلى "الشرع"، ثم من "الشرع" إلى "التمدن"، ثم من "التمدّن" إلى "التمدّن الحق"... إلخ. ويعكس كل انتقال محاولة قوّة اجتماعية معيّنة فصل القول لفائدتها وحسم الجدل لصالحها. إنّ الخطاب القديم لم يحتفظ بتوازنه إلا لاستقرار سلطته المرجعيّة وتنظيم عناصره تنظيماً صلباً وخضوعه.لشبكة تأويليّة محكمة البناء. والانتقال لا يعني بالضرورة تغيير العناصر بل فصلها عن الشبكة التأويلية الأصلية. وانطلاقاً من هذا التحليل توصّلنا إلى أنّ مواقف قاسم أمين لم تتطوّر بين كتابيه **تحرير المرأة** (١٨٩٩) و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠)، على عكس ما يُقال عادة، بل المتغيّر هو انتقال من خطّة التواصل إلى خطّة القطيعة، وتتبع ذلك إعادة ترتيب الأجزاء والعناصر بحسب سلطة مرجعيّة جديدة. على أننا أثبتنا أيضاً أن السلطة الجديدة لا تعدو أن تكون تمثّلاً مرتبطاً بدوره بشبكة تأويليّة معيّنة، لذلك خضع قاسم أمين لما أُخضِع له الخطاب القديم ففُكِّك خطابُه وأعيد ترتيب عناصره واستثمار سلطته المرجعيّة للدفاع في شعار التجديد عن الموقف القديم: ذاك كان مسلك محمّد فريد وجدي في كتاب **المرأة المسلمة** (١٩١٢)، فهذا كتابٌ يعرض مواقف على طرفَيْ نقيض من مواقف أمين في كتاب **المرأة الجديدة**، لكن الاختلاف في المضمون لم يمنع وجدي من استعمال ذات الاستراتيجية الخِطابيّة التي اعتمدها أمين في **تحرير المرأة**، مجادلاً الخصم انطلاقاً من مرجعيّته نفسها، ومعيداً ترتيب العناصر ذاتها لنقض موقفه. وإذا كان **تحرير المرأة** قد دمج جزءاً من مضامين الخطاب القديم نتيجة تواصله بالسلطة المرجعيّة القديمة، فقد دمج **المرأة المسلمة** جزءاً من مضامين الخطاب الجديد لتواصله بالسلطة المرجعية الجديدة. فهذا وجه من تعقّد ظاهرة التوظيف التي عرّفناها بأنّها استعمال آليات التأويل القديم لتحقيق غايات عمليّة.

أخيراً، في **الدراسة الثامنة**، يتضح معنى تغليب المنهج السالب. وما أطلقنا عليه "المعالجة التفكيكية" هو مكمّل ضروري للمعالجة التاريخية: فالأول دراسة في التمثّل والثانية في المعطى الموضوعي. وحيث إنّ هذا المعطى لا يتّضح تماماً لنقص الوثائق وضياع الشهادات، وبسبب من أنّ هذا التمثّل هو في ذاته عامل فاعل في الأحداث يوجّه

الفعل ويولّد معطيات موضوعيّة جديدة، فإنّ الدراستين متكاملتان. وعندما نطرح التمثّل الأيديولوجي ذاته موضوعاً للتحليل، فإننا نقلب زاوية النظر إلى المشكلة. فبدل أن نوجّه الدراسة نحو مصدر الخطاب، وقد فقدنا حوله الكثير من المعلومات المهمّة، فإننا نوجّهها نحو تقبّل الخطاب، وذلك بتفكيك التمثّل الأيديولوجي الحاضر معطى موضوعياً وإنْ لم يكن المعطى الخام، وذاك وجه من تميّز مباحث التمثّل والتأويل عن مباحث الوقائع. وحيث إنه يتعيّن عندئذٍ التسلّح بأدوات منهجيّة تتناسب والوجهة المنشودة، لذلك كان لا بدّ، مثلاً، من استبعاد مفهوم المعنى الأصلي لندرس جدليّة الممكن والمتغلّب من المعاني: الممكن هو ما يسمح به السياق واللغة، والمتغلّب هو الوضع الذي ينتهي إليه عندما يحتكر طرف واحد عمليّة التأويل والتمثيل. أو نستبعد مفهومَيْ "تيّار" و"مدرسة" القائمين على توزيع مغرض هدفه تثبيت نواة أرثوذكسيّة باعتبارها نواة الحقيقة ومثال العمل. فهذا هو معنى "ثالوث الإصلاح"، أي قيام فكرة حول الإصلاح تكيّفت بحسبها الشخصيات الكبرى: الأفغاني وعبده ورضا، ثم عُرضت هذه الشخصيّات بصفتها المؤسّس الموضوعي لتلك الفكرة. إنّ كثرة الاستعمال تكرّس الوعي ببداهة التوزيع، لكننا أثبتنا بالرجوع إلى الكتابات الأولى أنّ هذا التوزيع الثلاثي (الأفغاني/ عبده/ رضا) لم يستقرّ إلاّ في فترة متأخّرة ومن خلال لون واحد من الكتابات. كما أثبتنا أنّ هذه النواة الصغرى أدرجت ضمن نواة أكبر تجمع مجدّدين سلفيّين وأشاعرة كي لا تخرج فكرة الإصلاح عن الفضاء السنّي التقليدي. وعلى الجملة، فإنّ النواة: الأفغاني/ عبده/ رضا هي واحدة من نُوَيات أخرى كثيرة تشكّل الوعي الإسلامي مثل: النبي/ عليّ، أو أبو بكر/ عمر/ عثمان/ عليّ، أو الأشعري/ الجويني/ الباقلاني/ الغزالي: أو ابن حنبل/ ابن تيميّة، كل منها مرجع لحقيقة متعالية تأسّست عليها الشرعية الأيديولوجية والسياسية لقوّة من القوى المتصارعة على السلطة الرمزية.

وإذا كانت البلاغة هي دراسة طرائق التأثير في المتلقّي لينخرط في العالم الشاعري للخطاب، فهل يمكن فتح مجال دراسي جديد يكون محوره درس طرق التأثير في المتلقّي لينخرط في الموقف المعبّر عن الحقيقة من وجهة نظر الأرثوذكسيات المتنافسة؟ تلك بلاغة الخطاب الإقناعي التي اقترحناها تكملةً لبلاغة الخطاب الجمالي، وهي لا تدرس الاستعارة والكناية والمجاز المرسل والجناس والطباق، بل الاختلاق والتهذيب والتضمين والتضخيم والتلطيف... إلخ. لعلّها تكون زاوية من الزوايا المجدية في اقتحام نصوص ما زالت تبحث عن المنهج الملائم.

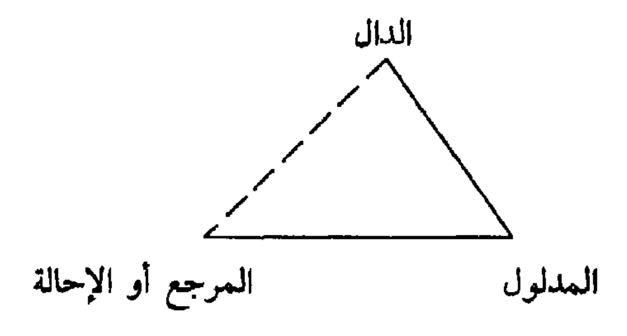
التحليل الحركي للخطاب:

لقد وجّهنا جزءاً كبيراً من اهتمامنا، أثناء التحليل، إلى الجوانب المتعلقة باللغة

والتشكّل الخِطابي والآليات الاستدلالية، وكانت منطلقاتنا في ذلك المفاهيم والمساءلات الحديثة التي تكوّنت في رحم النظريات اللسانية قبل أن تعمّم على مجموع العلوم الإنسانية والاجتماعية. كذلك لم تكن غايتنا تطبيق مناهج جاهزة على الخطابات المدروسة، بل الاستفادة من تلك المفاهيم والمساءلات وجعلها مدخلاً وهادياً في مشروع القراءة النقدية التي أزمعنا. إن النظريات اللسانية الحديثة انطلقت من التمييز بين اللغة والكلام (باصطلاح سوسير، ويقابلها القدرة والإنجاز لدى شومسكي)، أي بين جهاز ماقبلي جماعي واستعمالات لا حصر لها هي إنجاز لما يوفّره ذلك الجهاز من إمكانات. اهتمت اللسانيات الحديثة بالجهاز أساساً، لأنها اعتبرت الاستعمال ظاهرة فردية متعذرة عن الحصر. برزت بعد ذلك محاولات كثيرة لمقاربة "لسانية" للاستعمال، لكننا نعتقد أن موضع النقص ووجه المحدودية، في الأشكال الأولى للنظرية أو الأشكال التالية التي حاولت توسيع مجال النظرية، هو بالذات اعتبار الاستعمال ظاهرة فردية ومقابلته باللغة جهازاً جمعياً.

الواقع أن الاستعمال اللغوي نوعان: فهو أداء فردي يمثله الكلام العادي، كأن ينطق واحد منا بجُمل تراعي الشروط الصورية للقبول اللغوي (القواعد الصرفية والنحوية مثلاً)؛ وهو أداء مُمأسس[1]، يمثّله الكلام الذي لا يرتبط قبوله بالشروط الشكلية، بل يتطلب الخضوع لنوعٍ موازٍ من القواعد والآليات التي لا علاقة لها بالبنى الماقبلية للغة كما أنها ليست متروكةً لمطلق اختيار الفرد. والأداء بالمعنى الأول نسميه "القول"، وبالمعنى الثاني نسميه "الخطاب". والتحليل الحركي للخِطاب، كما نحاول بلورته في هذه الدراسات، هو تحليل الإنجاز اللغوي في وضع الأداء المُمأسس. فهو بحث في قواعد التواصل، لكنها قواعد تاريخية اجتماعية لا قواعد ذهنية مثل قواعد اللغة من جهة كونها جهازاً.

من هنا تجدنا نقبل التقسيم الثلاثي المشهور الذي أسسته النظرية اللغوية الحديثة:



فهذا التقسيم يُعتبر مكسباً مهمّاً، ومن نتائجه على مستوى الخِطاب مراجعة المسلّمات النظرية للتاريخ التقليدي للأفكار، لأن هذا التاريخ التقليدي لا يبحث في العلاقة المعقدة

(١) Institutionnalisé.

بين المكوّنات الثلاثة للعمل اللغوي ويخلط بين المرجع والمدلول الذهني، لذلك يتعامل مع المرجع (الشيء المتحدث عنه خارجاً، مثل الواقعة التاريخية أو السوسيولوجية) بصفته معطى واضحاً مطروحاً على نظر الباحث، كما يتعامل مع اللغة على أنها مجرد تسميات محايدة ترمز إلى الأشياء الخارجية.

لكن هذا التقسيم الثلاثي قد ارتدّ في النظريات اللغوية ذاتها تقسيماً ثنائياً، لأن إسقاط الإنجاز لحساب الجهاز (أو الكلام لحساب اللغة، حسب المصطلح السوسيري) قد دفع هذه النظريات إلى الانغلاق والاكتفاء بمستوى الدال والمدلول دون المدلول عليه، فحكمت على تحاليلها أن تكون شكلانية كلها. ونحن لا ننكر أن التحليل الصوري له مزاياه في مجال المواضيع المتصلة بالجهاز اللغوي ذاته، لكننا ننكر أن يكون هكذا تحليل هو وحده "العلمي"، أو أن يكون قابلاً لأن ينزّل بعد ذلك على مقاطع لغوية تتجاوز حدود الجملة (المصطنعة في كثير من الأحيان، في مستوى «ضرب زيدٌ عمراً»)، كما هو الشأن في الكثير من المحاولات التي برزت منذ السبعينيات فأغرقت في الشكلانية وحوّلت النصوص المدروسة إلى مجرّد مكوّنات تُرتّب وتُختصر في قواعد متشبّهة بالقواعد الرياضية لمجرّد التعمية وادّعاء العلمية.

يجدر بنا أن نقرّ، كما دعا إلى ذلك أميل بنفنيست منذ فترة طويلة، بأن لسانيات اللغة ولسانيات الكلام ميدانان مختلفان رغم التقاطع الشديد بينهما، ولكن ينبغي أيضاً أن نذهب أبعد من ذلك فنميّز تمييزاً حاسماً بين الكلام من جهة كونه أداءً فردياً (ما دعوناه "القول") والكلام من جهة كونه أداءً مُمأسساً (الخِطاب). ما يصحّ حول المفردة لا ينسحب على الجملة، وما يصحّ في القول لا ينسحب على الخطاب. ومهما كانت مفيدة المناقشات التي تراكمت، منذ برتراند راسل، حول تحليل جملة «ملك فرنسا أصلع» فإنها لن تكفي لقراءة نص أدبي أو ديني أو تاريخي، مع الإقرار بأنها مفيدة لتفجير الوعي اللغوي العفوي وكشف الوضع التعبيري قبل الاهتمام بالمضامين، لأن جملة من نوع «النظام السياسي في الإسلام نظام اشتراكي» أو «الأمة العربية صفّ واحد في رفض الكيانات القطرية» تطرح نفس المشكلة، من جهة أنها توجّه الاهتمام والنقاش والاختلاف إلى المسند قبل تحليل وضع المسند إليه، فيشتدّ النقاش حول المضمون قبل مناقشة الوضع الإسنادي للعبارة.

لكن الاكتفاء بهذه المرحلة في التحليل يمثل إفقاراً كبيراً للتحليل، ذلك أن ميزة الخطاب أنه ليس مجرّد أجزاء متناثرة يُمكن تحليلها منفردة، بل هو معنى كليّ يقوم بفضل تشكّل معيّن. فالأجزاء (الجمل، التسميات، المصطلحات. . .) لا قيمة لها منفردة، بل قيمتها في ما تؤديه من وظائف في التشكّل العام الذي تَرد فيه.

الخطاب إذن هو تشكّل كلي لا مجموع عناصر منفصلة؛ إنه النتيجة التي يتمخّض

عنها تداخل العناصر في وضع معيّن، فهو مثل التركيب الكيميائي الذي لا يكون مجرّد جمع لخاصّيات عناصره. الخطاب هو كلّ نصّ يتكيّف بسياق ومقام وظروف للتلقي وآليات للاستدلال والتأثير وآليات للإخفاء والتعمية وبروتوكولات اجتماعية تقوم على أساسها عملية التواصل. . . إلخ. ومقوّمات الخطاب هي أوسع من مقوّمات النصّ. بل إن مقوّمات الخطاب ليست شيئاً يُضاف إليه، وإنما هي ما به يكون الخطاب خطاباً وما بدونه لا تتحقّق وظيفته التواصلية.

ورؤية الخِطاب بهذا الشكل يفتح جسراً للتواصل بين كل المباحث التي تدور مواضيع بحثها حول الأداء اللغوي بأنواعه، أي المباحث المتعلّقة بالدين والتاريخ والتراث والأدب ونحو ذلك. الأدب، مثلاً، ليس أيّ قول يتلفّظ به المتكلّم استعمالاً للإمكانات التي يوفّرها الجهاز اللغوي الجماعي؛ إنه كلام مُمأسس، أي خاضع لقواعد قابلية اجتماعية، وإنْ لم تكن تلك القواعد طبعاً ما ظنّ أرسطو والنقّاد الأقدمون أنه ماهية القول الأدبي أزلاً وأبداً. وإني أتساءل ألا يكون ممكناً تقسيم لسانيات الأداء أو تحليل الخطاب قسمين: لسانيات الكلام الأدبي وما أسمّيه "لسانيات الكلام الموقفي"، وهذا ما أشير إليه في الفصل الأخير، وهي فكرة يتعيّن توضيحها بالرجوع إلى النظرية التواصلية التي شكلت الموجِّه الضمني للنظريات اللسانية الحديثة.

هناك شكل بالغ التبسيط للإجراء التواصلي يُختزل كما يلي:

مُخاطِب ←———— متلقٍّ

شيفرة (لغة)

لا تتعدّى مهمّة المتلقّي، حسب هذا الشكل، فكّ الشيفرة (فهم اللغة مثلاً) فتتحقّق عملية التواصل.

أما الشكل الذي انطلق منه فيمكن اختصاره كالتالي:

مُخاطِب ←———— متلقٍّ

تشكّل خِطابي

وعليه، لا تقتصر العملية على فكّ شيفرات، بل هي استراتيجيا للسيطرة الرمزية والذهنية، وهذه السيطرة ليست دائماً بحاجة إلى أن يفكّ المتلقّي الشيفرة وأن يفهم، بل قد

تتحقّق بغياب ذلك، وأحياناً بفضل ذلك الغياب (الأمثلة على ذلك وفيرة: كانت سيطرة الشعور الديني أقوى في المجتمعات المسيحية عندما كانت الخطب الدينية تُلقى باللاتينية التي لا يفقهها عامة الناس، وهذا هو اليوم وضع الشعور الديني الإسلامي في بعض البلدان الآسيوية. . . إلخ). وينقسم هذا التأثير الذهني إلى نوعين: نوع يتجه نحو الانفعال، ونوع يتجه نحو الحدس. الأول يمكن تسميته "الإمتاع"، والثاني "الإقناع"[1]. فالأول هو المحقق لوظيفة التواصل الأدبي، والثاني لوظيفة التواصل الموقفي. والتواصل الموقفي هو حمل المتلقيّ على الاشتراك مع المُخاطِب في موقف معيّن والسيطرة على وعيه وعلى عالمه الذهني كي يتكيّف سلوكه مع مقتضيات ذلك الموقف ونتائجه العملية. ولا أستعمل كلمة "إقناع" بمعنى معياري، بل أنتقد في الفصل السابع شاييم برلمان، أحد منظّري البلاغة الجديدة، لأنه يعتقد أن الإقناع يتأسّس على الحجج الأقرب للتفكير الرياضي والمنطقي. إن الإقناع بهذا المعنى المضيّق لا يتعدّى حلقات الأكاديميين وما أشبه، أما الإقناع بشكله العام الأعمّ فلا يخضع، تماماً مثل الإمتاع، لنموذج نهائي ثابت للقابلية، لا النموذج الرياضي ولا غيره.

لقد حدّدت البلاغة القديمة مهمتها في جمع الوسائل المستعملة لتحقيق الإمتاع، بينما جمعت العلوم الأصول (أصول الدين، أصول الفقه، أصول التفسير) ما كان مستعملاً لتحقيق الإقناع. ويجدر بنا اليوم استعادة مجموع هذه المباحث بإبراز العلاقات بين ما يسميه الجابري "نظام البيان" (النحو، البلاغة، أصول الفقه وعلم الكلام) ثم إعادة تنزيلها في سياقها التاريخي. أما متابعة ما ينتج اليوم من خطابات أدبية وخطابات موقفية، فهو يحتاج إلى نظرية عامة في الخطاب تتميّز عن النظرية القديمة بالتحليل التاريخي الاجتماعي لكل الظواهر التي حلّلها القدامى تحليلاً وصفياً معيارياً. ولا شك في أن جزءاً من العلوم القديمة مثل "البلاغة" و"علم الجدل" و"علم الكلام" و"أصول التفسير" و"أصول الفقه" يمكن أن يوفّر مادّة تساعد في تحقيق هذا الهدف بشرط أن لا تُعامل بصفتها "تقنيات"، بل عناصر في استراتيجيات خِطابية معيّنة.

ممارسات السلطة الرمزية:

التواصل إذن ليس فكّ شيفرات، بل استراتيجيات للتأثير المُتبادل. وفي كل عملية تواصل هناك وظيفتان رئيسيتان تتجهان نحو التحقّق في تعارضٍ. التواصل تحقيق لوظيفة

(١) لعلّنا نجد في اتجاه العلوم العصبية الحديثة مستنداً فيسيولوجياً لهذا التقسيم، من خلال المقابلة التي أصبحت مقبولة بين عقل منطقي وعقل عاطفي. راجع مثلاً: دانييل جولمان، الذكاء العاطفي، ترجمة ليلى الجبالي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٠.

أولى هي الاندماج الاجتماعي، ليس فقط بمعنى أن الفرد الذي لا يتواصل مع المجموعة يخرج عنها، لا بل يفقد توازنه النفسي، وقدراته العقلية أحياناً، ولكن أيضاً بمعنى أن كل فرد مضطرّ أن يخضع لجزء من السيطرة الرمزية التي تمارسها المجموعة عبر تقنين عمليات التواصل وقواعد التخاطب مقابل أن "يُسمح" له بالكلام، أي أن يُمنح شرعية القول وتُقبل مساهمته في فضاء التداول وسوق المبادلات القولية. والتواصل تحقيق لوظيفة ثانية عكسيّة هي إثبات الذات، أي ممارسة السلطة الرمزية في المجموعة عبر التأثير في عالمها الذهني وتوجيه سلوكها تبعاً لذلك، حسب ما يمكن أن يحدثه تدخّل الفرد في فضاء التداول العام من تغييرات في العالم الذهني للمجموعات الضيّقة أو الواسعة التي يتكوّن منها المجتمع، وما يمكن للإبداع الفردي أن يؤثّر به في الوعي الجماعي الميّال عادة إلى المحافظة (الإبداع لا يكون إلا فرديّاً، وأنا أستعمل هنا كلمتي "إبداع" و"محافظة" من دون أية خلفية معيارية أو حكم تقييمي).

إن الفرد يخضع للسلطة الرمزية في المجتمع في سبيل أن يعدّلها أو يلغيها أو يدعّمها، لكنه في كل ذلك مضطرّ لأن يقبل الانخراط ولو مؤقتاً في كثير من قواعد التواصل والتخاطب. وقد لفت عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو الانتباه إلى هذه الظاهرة من خلال دراسة موقف الأقليات، الوطنية أو المستعمرة، من اللغة الرسمية (التي هي لغة الأغلبية تفرضها على الأقليات). فهذه الأقليات لا تصبح فاعلة في المجتمع تؤثّر فيه، وقد توجّه الأغلبية ذاتها بحسب مصالحها، إلا إذا اندمجت تماماً في اللغة والسلوك اللغوي للأغلبية، فهي تحافظ على هويتها وتحقّق مصالحها بالتفويت في أهمّ محدّدات تلك الهوية. ويمكن تعميم هذا التحليل ليشمل كل الاستراتيجيات التواصلية لكل الأفراد والمجموعات. ولا أظن، عكس بورديو، أنّ المقابلة فرد/ جماعة مقابلة بالية مغلوطة، بل أعتبرها إحدى المقابلات الرئيسية التي يُمكن من خلالها فهم الطبيعة المعقدة للإجراء القولي.

إن تعارض هاتين الوظيفتين يدفع إلى التمييز بين القول والخِطاب. القول، كما ذكرنا، مجرّد كلام يمكن لكل فرد أن يلقيه على مسامع غيره ملتزماً فقط بالقواعد الصورية للمقبولية اللغوية، أما الخِطاب فهو اندراج القول في استراتيجية تخاطبية تتنازعها الوظيفتان في آن واحد، وتتجاذبها إرادة التأثير في المجموعة وضرورة الإذعان لبعض مسلّماتها في سبيل إحداث هذا التأثير. يمكن طبعاً لأي إنسان أن يقول ما يريد بينه وبين نفسه أو على مسامع مجموعة لا تعترف له بشرعية القول فتعرّضه للتجاهل أو الاستهزاء. ليس كل قول قابلاً لأن يصبح خطاباً وكل أداء لغويّ أداءً مُمأسساً. يُمكن لعامل التنظيف أن يقف أمام الميكروفون ويعلن افتتاح الدورة الثلاثين لمجلس وزراء الخارجية في جامعة الدول العربية، أو لشاب حالم أن يقف بين الناس ويعلن التعبئة العامة لمحاربة أعداء الأمة، لكن لا القول

الأوّل ولا الثاني سيكون له وقع حقيقي. بالمقابل، يكفي أن يقول رئيس الدورة «أفتتح الدورة الثلاثين»، أو يقول القاضي «رُفعت الجلسة»، أو يقول الرجل قديماً لزوجته «أنت طالق»... إلخ، كي تُصنع الأحداث بالكلمات[1]، لا لأن هذه الكلمات تتمتّع بقدرة ذاتية خاصة، كما تحاول اللسانيات الشكلية جاهدة إثباته، بل لأننا أمام حالات في التخاطب نادرة تبلغ الدرجة القصوى من التداخل بين الوظيفتين: الاندماج الجمعي والإثبات الذاتي. فالذي يتلفّظ بإحدى تلك العبارات يحقّق درجة قصوى من الاندماج الجمعي لدرجة أنه لا يقوم بأكثر من تكرار عبارة طقوسية[2] لا أثر فيها للإبداع الشخصي، لكن مقابل هذا التخلّي عن فردية التعبير يغنم إثباتاً لذاته، أي لموقعه في المجموعة وعلاقته المركزية بالحدث الذي يجمعها، لأن الحدث كله، وقد صارت به المجموعة مجموعة، قائم على قوله ومرهون به، بل الحدث هو قوله ذاته عندما يصدر عنه دون غيره.

المباحث الإدراكية والمباحث التأويلية:

إني أكرّر امتناني للأستاذ محمّد أركون الذي عملت تحت إشرافه عدة سنوات، فمنه تعلمت هذا الموقف المزدوج للعمل العلمي: النقد الأيديولوجي ذا الدور التنويري الذي يقصد رفع القداسة والأسطرة عن التراث وإبراز جوانبه المضيئة؛ والنقد السوسيولوجي - السيميولوجي الذي يقوم على مساءلة التراث بإشكالات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، والتي تمثّل اللسانيات بالمعنى الواسع أحد أعمدتها وموجّهاتها. وأنا أعتبر ما أقدّمه هنا مواصلة للمشروع الأركوني وإعادته إلى طموحه الأصلي، لأني لا أريد لهذا المشروع أن يرتدّ إلى خطاب تنويري يقف عند هذا الحدّ، مهما كانت الشرعية الاجتماعية لهكذا موقف. فمن المؤكد أننا لن نبني مباحث علمية بمجرد إعلان المواقف ولو كانت الأكثر استنارة، وأن الردّ على الأيديولوجيا بالأيديولوجيا لا يخرجنا عن فضاء الأيديولوجيا ولو كانت الثانية أبلغ فضلاً.

هذا بالذات ما لم يُفهم في مشروع أركون فتعرّض لنقدين متعارضين: اعتبره البعض تخفياً عن المساهمة في التنوير وراء المصطلحات والأساليب المعقّدة (وكأن الخطابات العلمية تُكتب في لغة البيانات السياسية)، فيما اعتبره البعض الآخر أيديولوجيا من

---

(١) ثمة توافق على أن "مكتشف" هذه الظاهرة، التي تسمى "الأعمال اللغويّة" هو فيلسوف اللغة الإنجليزي أوستن، راجع: J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962). نقله إلى العربية: عبد القادر قينيني، **نظرية الأفعال الكلامية العامة. كيف ننجز الأشياء بالكلام**. الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ١٩٩١.

(٢) Formule rituelle.

الأيديولوجيات المتصارعة في الساحة الثقافية العربية (لم يستوعبوا بعد أن كل مصادرات الخطابات العلمية هي مصادرات أيديولوجية، لكن ليست كل أنواع المصادرات تشيّد خطابات علمية). لكني أعتقد أيضاً أن الوفاء للمشروع الأركوني يتمثّل في مواصلته النقدية لا مواصلته على طريقة الشرح والحواشي، ولا على طريقة التشدق ببعض عباراته بدون فهم (ومنها اليوم عبارة "الإسلاميات التطبيقية" التي أصبحت تبرّر كل شيء، من التطبيق السطحي والمتعسف للمناهج على التراث العربي الإسلامي إلى الكتابة الأيديولوجية السافرة المتشدقة بالانتماء إلى الإسلاميات).

لقد استند أركون إلى مكتسبات السيميائيات البنيوية ومدرسة الحوليات في التاريخ الاجتماعي، وهذه مكتسبات هامة لكنها لم تعد، منذ سنوات عديدة، الأفق المعرفي المتاح للباحثين اليوم، فقد شملها أيضاً النقد والتجديد. كان أركون مصيباً وجريئاً عندما أخضع الخطاب التراثي والخطاب الديني لمُساءلات الدراسات اللسانية، بينما نرى الاتجاه الغالب في الدراسات إلى اليوم طرح القضايا من مواقع قديمة ومساءلات بالية. لكن الدراسات الأركونية كانت أيضاً متكيّفة مع مرحلتها، مرحلة السيطرة البنيوية الشكلانية، ويكفي أن نرجع مثلاً إلى تحليله "سورة الفاتحة" لنرى أنه يعتمد "النموذج الغريماسي" القائم على تصوّر مبسّط للوظيفة التواصلية:

مُخاطِب ←———————— **متلقٍ**

شيفرة

فماذا كان طموح غريماس (وهو طموح أغرانا جميعاً في الثمانينيات)؟ كان طموحه أن يؤسّس علمياً دراسة الظواهر الأدبية خاصة، وكل الظواهر السيميائية عامة، وذلك بإخضاعها للصورية وللتجريد. بعبارة أخرى، كان طموح العلمية تقنين الكلام في لوغاريتمات وقواعد رياضية، وهذا طموح مستحيل بحكم طبيعة المادة. لا يمكن "أَرْيَضَة" الظواهر النصّية كما "أُريضت" الفيزياء الحديثة، لأننا أمام مادتين مختلفتين. ورغم الدور الهام الذي نقرّ به للمباحث اللسانية من جهة أنها فجّرت الكثير من المسلّمات البالية، فينبغي أن نتخلّى نهائياً عن ذلك الحلم أو الوهم (الذي ساد الفكر الفرنسي خاصةً في السبعينيات وانتقل إلينا في العقد التالي)، وهو أن تصبح اللسانيات القاعدة العلمية الوحيدة للدراسات الإنسانية والاجتماعية. «لا شيء سيكون مثل السابق: إن اللسانيات، التي تخلّصت من كل حبائل الأيديولوجيا، لن تكون آلية ولا وضعيّة ولا تاريخانية. ورغم المظاهر، فإن الخطابات الأيديولوجية المُصاغة حولها لن يكون لها أي وزن عليها».. هكذا قال

غريماس[1]. وهذا النوع من التنبؤات الحالمة كثير. فقد بشّرت جوليا كريستيفا أيضاً: «إذا كان عصر النهضة قد استبدل عبادة إله العصر الوسيط بعبادة الإنسان، فإن عصرنا يشهد ثورة لا تقلّ أهمية؛ إنها ثورة تقضي على كل أنواع العبادة، لأنها تستبدل آخر العبادات، عبادة الإنسان، بنظام يُمكن أن يبلغه التحليل العلمي؛ إنه اللغة: اعتبار الإنسان لغة، اعتبار اللغة بدل الإنسان، هذه هي المبادرة التي سترفع السحر نهائياً وتفتح طريق العلم ليقتحم تلك المغاور الإنسانية التي تُعشّش فيها عادة الأيديولوجيات والأديان»[2]. وقبلهما قال ليڤي ـ ستروس، الزعيم الأول لمذهب تكريس اللسانيات منهجاً للدراسات الاجتماعية: «إن الدراسات الصوتية يمكن أن تضطلع في مجال العلوم الاجتماعية بنفس الدور المجدّد الذي اضطلعت به مثلاً الفيزياء النووية في مجال العلوم الصحيحة»[3]. والتنبؤات من هذا القبيل كثيرة لدى هذا الجيل الذي يشمل أيضاً رولان بارت وجاك لاكان ولويس ألتوسير ولوسيان غولدمان وتودوروف... إلخ.

على أن سقوط البنيوية وأحلامها العلمية لا يعني غلق تلك المُساءلات الثرية التي دفعت إليها الدراسات اللسانية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهناك اليوم آفاق جديدة ينبغي متابعتها بدقة: الهرمنوطيقا اللاقصدية[4]، التداولية، علم اجتماع اللغة، التداولية السوسيولوجية، مناهج تحليل الخطاب، البلاغة الجديدة، النظريات الاستدلالية، نظريات التلقي، النظريات التواصلية، إثنوغرافيا التواصل، تحليل المحادثات، السيبرنطيقا... إلخ. كل هذه الدراسات قديمة في مراحل تأسيسها لكنها تشهد تجديداً هاماً في مضامينها، وقد كتبنا بعض الدراسات الواردة في هذا الكتاب تفاعلاً معها. ونرى أنها جميعاً يمكن أن تجتمع تحت عنوان جامع مثل "الدراسات التأويلية" أو "علم التأويل الحديث" (لا علاقة طبعاً لكلمة تأويل بالمفهوم البسيط المستعمل قديماً في التفسير السنّي، رغم أن البعض ما زال إلى اليوم لا يفهم من الكلمة إلا هذا المعنى). فبدل إهمال الإنجاز لحساب اللغة، أو تطبيق لسانيات اللغة على الكلام، ينبغي الوعي بأننا اليوم أمام تشكّل مجرّتين كبريين، الأولى أكثر وضوحاً وتسمّى "المباحث الإدراكية"[5]، وتشمل إضافة إلى دراسات اللغة كلاً من المنطق وعلم النفس اللغوي وعلم النفس العصبي والتشريح العصبي... إلخ؛ والثانية ينبغي أن تجمع المباحث التي أشرنا إليها ويمكن حينئذٍ تسميتها "المباحث التأويلية".

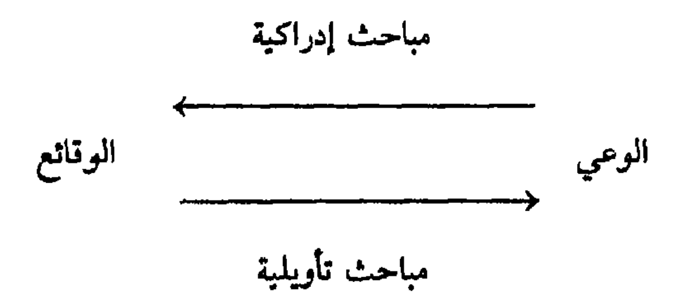
(١) *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p. 42.

(٢) *Le Langage, cet l'inconnu*, Paris, Seuil, 1981, p. 10.

(٣) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 40.

(٤) Herméneutique anti-intentionnaliste.

(٥) Disciplines (ou sciences) cognitives.



تحليل الخطاب والعمل التنويري:

إني عاقد العزم على توسيع المقاربة التي عرضتها للتوّ، وقد بدأت بها في عمل سابق (**توظيف النص. دراسة في الخطاب الإصلاحي لمحمّد عبده**(*)) لتشمل كل الخطاب العربي الحديث، وذلك حسب المراحل التالية:

أولاً، التراث النهضوي، وينقسم إلى حقلين خِطابيين رئيسيين:

أ) **الخطاب الإصلاحي** (وقد قدّمنا فيه العمل المذكور ومجموع البحوث المعروضة في هذا الكتاب)؛

ب) **الخطاب التحديثي** (نجمع فيه قريباً بحوثاً قمنا بها حول أحمد فارس الشدياق وفرح أنطون وطه حسين... إلخ).

ثانياً، التراث الثوري، وينقسم إلى حقلين خِطابيين رئيسيين:

أ) **الخطاب الأصولي**؛

ب) **الخطاب العلماني**.

وعسى أن نساهم بذلك في رفع القداسة عن التراث القريب وإخضاعه لمُساءلات العقل الكوني وإفساح المجال لطرح جديد للقضايا الراهنة.

وأودّ هنا أن أستبق بالردّ أحد الاعتراضات الممكنة التي قد تواجَه بها هذه المقاربة: ألا تحوِّل الاهتمام من الجوانب السياسية والاجتماعية والتاريخية إلى جوانب أخرى غامضة وتتعامل مع الخِطابات بصفتها عوالم منغلقة بدل التأكيد على ارتباطها بالظروف التي أنتجتها؟

أن يكون الخطاب عالَماً قائماً بذاته، فهذا أمرٌ أصبح مسلَّماً به. فالخطاب لا يعكس آليّاً الواقع لكنه يعيد صياغته ليصبح وجوداً ذهنياً ويتشكّل هو ذاته حسب عملية إعادة الصياغة التي لا تحدث في حياد، بل تحدث غالباً في خضمّ استراتيجيات متنافسة لمجموع مستعملي اللغة الواحدة. لكن المقصود ليس فصل الخطاب عن ظروفه الاجتماعية، بل على العكس، الكشف عن هذا الترابط في صورته الحقيقيّة البالغة التعقيد. إن التخلّي عن

---

(١) الدار البيضاء، إفريقيا الشرق (قيد الطبع).

الفكرة السطحية التي تعتبر الفكر مجرّد بنية فوقية لا يعني، لحسن الحظّ، التخلي عن الحسّ التاريخي، إلا في بعض الأذهان التي ما زالت تتصوّر التاريخ في حدود المسلّمات الوضعانية للقرن التاسع عشر. ليس القصد إخفاء الأبعاد السياسية وراء التحاليل اللغوية والخِطابية، أو تحويل التباينات إلى مجرّد اختلافات في طرح الإشكاليات واستعمال التسميات. لكن أفضل المسالك لكشف الأبعاد السياسية لا يكون بالخروج من الخطاب إلى "الواقع" (الذي لا نصل إليه إلا من خلال خِطابات)، بل بإبراز أن الخِطاب نفسه هو عملية سياسية. إن كل خطاب محوره الشأن العام، سواء أصيغ في لغة مباشرة أم في لغة مجرّدة (مثل اللغة الدينية)، يتميّز بالحاجة الملحّة إلى تحقيق أقصى حدّ من التواصل لبلوغ أشدّ الدرجات من السيطرة الذهنية، ومن خلاله يبرز بحدّة أكبر التعارض بين الوظيفتين التواصليتين اللتين أشرنا إليهما سابقاً، لأنه إذا كان في قطيعة عن قواعد التواصل السائدة فلن يؤثّر في المجموعة المتلقية، وإذا انخرط تماماً في وعي تلك المجموعة فلن يعيد ترتيب عالمها الذهني بالوجهة التي يريد. فلا سبيل أمامه إلا استعمال اللغة السائدة لتغيير اللغة السائدة، وذلك متيسّر بفضل استغلال ظاهرة "الاشتراك الدلالي"[(١)]، وهي قريبة مما أسماه بعض علماء أصول الفقه "الإبهام"، والبعض الآخر "العموم". إنها ظاهرة خِطابية ترتبط بالأداء لا بالجهاز الصوري للغة، بل إن الاتساع المتواصل للاشتراك الدلالي نتيجةٌ من نتائج استعمال اللغة لتغييرها.

وهكذا يتضح أن اللغة ليست مجرّد أداة محايدة، بل هي سلاحٌ خطير تتحقّق بواسطته السيطرة الرمزية. والإجراء اللغوي هو الوجه الأعمق للإجراء السياسي في المجتمع. وكل العمليات التي تبدو في الظاهر عمليّات لغوية بسيطة هي عمليات سياسية، وأولها وأهمّها التقطيع الاعتباطي للواقع عبر أنظمة التسمية التي تجعل الشيء قابلاً للتخاطب بشأنه بتحويله إلى وجود ذهني. المأسسة اللغوية هي مثل المأسسة الطقوسية: تحويل إجراء اعتباطي إلى إجراء مفروض بترسيخ أنه من "طبيعة الأشياء". قد يكون الأمر واضحاً عندما يتعلّق بالشأن السياسي المباشر، فالترجيح بين تسميات "وقائع/ فتنة/ ثورة" هو في ذاته موقف سياسي، لكن الأمر يصبح أكثر تعقيداً في مستويات من السيطرة أكثر عمقاً. الكثير من الأشياء عندما أسميها، فأنا أحدّد العلاقة بها، علاقة تمايز أو علاقة تسلّط، تسلُّطها عليّ أو تسلّطي عليها. تحليل التسمية هو تحليل لعلاقة سياسية (بالمعنى الواسع لكلمة سياسة، أي تنظيم علاقات التسلّط والملكية)، لكن ذلك لا يعني أن التسمية مرآة عاكسة لـ"الواقع" السياسي. عندما يتحدّث الزوج عن زوجته بإحدى هذه التسميات: "زوجتي، عزيزتي، فلانة، أم أولادي،

(١) Polysémie.

ست الدار"[1]، فإنه يستعمل عبارات تبدو مترادفة لكنها متباينة من ناحية التعبير عن العلاقة بالمسمّى؛ إنها تخضع حينئذ إلى تنازع حول السلطة والملكية، فهي بهذا المعنى عملية سياسية. إلا أن هذا التحليل ليس آلياً، و"الواقع" ليس مجرّد عاكس للتسميات، فقد تكون التسمية راسباً من رواسب وضع منتهٍ (التسمية بالحسين مثلاً ليس مؤشراً على انتماء شيعي في المغرب العربي، بينما كان الأمر كذلك في بعض العصور)، أو تعويضاً نفسياً عن عجز فعلي عن التسلّط (التسميات الفخمة التي حملها الخلفاء الصوريّون مثلاً)، أو احتجاجاً على تسلّط محتمل (يلاحظ مثلاً أن الشعوب المقهورة كثيراً ما تطلق على حكامها تسميات حيوانية ترتبط غالباً بحيوانات مقهورة، وفي ذلك تعويض عن إحساس تلك الشعوب بأنها تُعامل مثل تلك الحيوانات).

ينبغي أن نتفادى في آن واحد النظر إلى مثل هذه الظواهر على أنها خالية من الدلالة وأن نظن أنها مجرّد انعكاس لوضع حقيقي. التحليل الحركي للخطاب هو الذي يكشف تعقّد العلاقة بين الفكر والواقع، ويتابع نتائج احتكار الكتابة والاستعمال الرسمي للغة واحتلال المواقع الرمزية التي بها يتحكّم في ما تحتفظ به الذاكرة ليصبح تاريخاً، أي تمثّلاً للواقع الخارجي، يُنقل إلى الأجيال التالية على أنه وصف موضوعي وتسجيل أمين للواقع الخام. ألسنا هنا في صلب التحليل السياسي؟

كما أن التحليل الحركي للخطاب هو في ذاته موقف تنويري. لقد كرّرنا أن الخطاب ليس القول ذاته بل آليات إجراء القول ليكون مؤثّراً اجتماعياً. فكل خطاب هو بالضرورة محاولة إلزام. والتحليل الحركي للخطاب، بصفته تحليلاً دلالياً ـ تأويلياً، لا تحليلاً شكلانياً ولا تحليلاً آلياً، يكشف الآليات الذهنية والاجتماعية التي يستند إليها الإلزام، ويكشف أن كل إلزام ليس إلاّ ترجيحاً لأحد الممكنات على حساب أخرى. فالتحليل الحركي للخطاب عملٌ تنويري لا من جهة أنه ينقل المُتلقي من رأي إلى رأي ومن موقف إلى آخر ومن مرجعية إلى أخرى، بل من جهة أنه يكشف أمامه الوسائل التي يتوسّل بها كل خطاب ليقدّم مضمونه في صورة المضمون اللازم لا عن تشكّل الخطاب بل عن بداهة الفكر وجلاء الوقائع.

وأخيراً، أوجّه شكري للمشرفين على المجلات والندوات التي أُعدّت بعض هذه الدراسات استجابة لدعواتهم للمشاركة. كما أشكر أيضاً كل القرّاء الذين يتفضلون بالنقد والمناقشة(*).

تونس، تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠١

---

(١) تعمد الاستعمالات اللغوية إلى التورية تفادياً لذكر المرأة، وهذه العبارة تُستعمل في المغرب العربي لهذه الغاية.

(*) يمكن الاتصال بالمؤلّف بواسطة البريد الإلكتروني (E-mail) على العنوان التالي: Profhaddad@yahoo.fr

ـ ١ ـ

المُشافهة والكتابة: الإشكالية المغيّبة

تتمثّل مهمة مؤرّخ الفكر الإسلامي في تفكيك البنى العميقة لهذا الفكر. وأنا أستعمل كلمة "تاريخ" هنا بمعنى شامل. لا أقصد التاريخ الحدثي كما ساد إلى حدّ القرن التاسع عشر، ولكن التاريخ التحليلي الذي يستفيد من كل تطورات العلوم الإنسانية والاجتماعية ويُساهم في هذه التطوّرات عبر اختبار ـ ولا أقول تطبيق ـ مناهجها على نصوص ومجالات جديدة، فيتّسع "ميدان المؤرّخ"(١) إلى كل شيء قابل لأن يصبح موضوعاً للتاريخ.

ما هي الزاوية التي يمكن أن ينظر من خلالها مؤرّخ الفكر الإسلامي إلى قضية الشفوي والمكتوب؟ كيف تفيده هذه الإشكالية في ميدان بحثه؟

قد يبدو من المبالغة القول إن هذه الإشكالية تعترضه مع كل مبحث، ومع ذلك فالأمر لا يختلف عن ذلك كثيراً. إلا أن الدراسات الإسلامية لم تزل مع الأسف قليلة الانتباه إلى الأهمية الاستراتيجية لتداخل الثقافة "العالمة" والثقافة "الشعبية" في التراث العربي الإسلامي، لذلك تظلّ قليلة الاهتمام، ليس فقط بالمناهج التي أثرت كل العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية، بل أيضاً بالتطور الذي شهده مفهوما الشفوي والمكتوب منذ نهايات القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا.

فمحمد عابد الجابري مثلاً يستفتح مشروعه الهامّ لقراءة التراث («نقد العقل العربي») بإلغاء الثقافة الشفوية بجرّة قلم وفي سطور قليلة، فيكتب ما يلي: **«لا بد من الإشارة أخيراً إلى أننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالِمة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي، ولأن موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية»**. وبعد أن يطرح العقل نقيضاً للثقافة الشعبية يحدّده ـ أي العقل ـ كما يلي: **«لقد فضلنا أن نحدّد ونعرّف العقل العربي من خلال ما**

(١) "ميدان المؤرخ" *Le Territoire de L'historien* هو عنوان أحد المؤلفات الرئيسية لمدرسة التاريخ الجديد ـ ومؤلّفه هو Emmanuel le Roy Ladurie (باريس، غاليمار، جزءان، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٨). وقد أصبحت عبارة العنوان شائعة لدى أتباع هذه المدرسة التي أسّسها مارك بلوخ ولوسيان ڤيبر.

هو حَيٌّ فيه، أي من خلال الثقافة التي صنعته. الثقافة العربية التي ما زالت تحتفظ بها إلى اليوم كتبٌ ومجلدات عديدة لا تحصى، والتي ما زالت تحمل هويتنا الثقافية»[1].

لا يستوقفنا في هذا القول إلغاء الكاتب مجال الثقافة الشعبية من اهتمامه، فهذا حقّ كل باحث في أن يحدّد مجال بحثه كما يريد. لكن ما يستوقفنا هو، **أولاً**، التصوّر الذي يحمله حول إشكالية الشفوي والمكتوب، ثم، **ثانياً**، اليقين في إمكانية دراسة الثقافة العالِمة بمعزل تام عن الثقافة الشعبية (والعكس بالعكس).

كأن الجابري لا يزال ينظر إلى المسألة نظرة الإثنولوجيا الكلاسيكية، كما مثّلها ليڤي - بريل مثلاً، أي من زاوية التفريق بين مرحلة بدائية في الاجتماع الإنساني تعتمد المشافهة وتتميّز بغياب "المنطق"، ومرحلة متطورة في الاجتماع ظهرت خلالها الكتابة وبرزت معها قواعد المنطق.

ومن خصائص هذه النظرة فصلها لكل علاقة بين المشافهة والكتابة ونظرتها إليهما على أنهما طوران متلاحقان في التاريخ البشري. فما أن تظهر الكتابة والمنطق حتى تنتهي أهمية الشفوي، وذلك بتشكّل ثقافة جديدة لم تعد ذات علاقة بالأنماط التي شكّلت الثقافة القديمة.

لا يخفى أن هذه النظرة قد عفا عليها الدهر وأنه لم يعد ممكناً منذ الخمسينيات من القرن الماضي على الأقل أن ننظر إلى الأمر بهذه السطحية. لقد تطوّرت الإثنولوجيا نفسها، مع كلود ليڤي - ستروس مثلاً، وأصبحت تنظر إلى الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة بعين المساواة المنهجية، نظراً إلى أن لكل منهما «منطقها» الخاص. لا، بل إن البنيوية - بإيعاز من ليڤي - ستروس دائماً - إنما قامت على السعي لتحديد ما يوحّد النشاط/ العقل الإنساني رغم كل الاختلافات التي يبرزها التاريخ البشري. من هنا يأتي اهتمامها بدراسة المجتمعات التي كانت توصف بالبدائية، ودراسة "الفكر المتوحّش"[2] بدون خلفيات عنصرية، بل من موقع اتخاذه مصدراً لفهم العقل الإنساني في آلياته العميقة.

وقد أصبحت قضية الشفوي والمكتوب قضية كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، من سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا وألسنية، بل كذلك النقد الأدبي والدراسات الحديثة حول البلاغة... إلخ. وكان للهرمونطيقا دور خاص في السنوات الأخيرة في فتح إشكالات أخرى، إشكالات تصب في مجال العلاقة ذاتها، أي العلاقة بين الشفوي والمكتوب.

---

(١) **تكوين العقل العربي**، ط٣، المغرب، ١٩٨٧، ص٧ ثم ٥٤.

(٢) عنوان أحد أهم كتب ليڤي - ستروس التي فتحت طريق الأنثروبولوجيا والبنيوية معاً، صدر في باريس سنة ١٩٦٢ وتعدّدت طبعاته منذ ذلك التاريخ.

فقد اتّجه بول ريكور مثلاً إلى تحليل تبعات الانتقال من المشافهة إلى الكتابة ـ تلك اللحظة التي غمطتها الإثنولوجيا القديمة بتفريقها الحادّ بين مرحلتين ثقافيتين متوهمتين ـ. إنه لا يمكن مثلاً اتخاذ "عصر التدوين" إطاراً مرجعياً للفكر العربي من دون أن نكلّف أنفسنا قبل ذلك عناء التفكير في عملية التدوين ذاتها، أي نتائج تحويل ثقافة من أسلوب معين في الضبط والانتشار إلى أسلوب آخر مختلف. إن هذا الأمر يتنزّل ضمن إشكالية كبرى هي تلك التي ضبطها ريكور بعبارة "انقلاب الرابط المرجعي"(١). إن النص/الخِطاب يفقد بفعل التدوين ارتباطه بعالمه الظرفي(٢)، ويدخل في شبكة علاقات أخرى ضمن عالم نصّي، فيتحوّل إلى نصّ مستقلّ نسبياً عن كاتبه وعن الظروف التي أحاطت بكتابته، ليس لأنه أصبح نصّاً مجرداً، لكن لدخوله في سلسلة من العمليات التي يمكن أن نطلق عليها اسم "التوظيف". من هنا، لا يمكن أن نقدّم مشروع نقدٍ للعقل العربي إلا من خلال استخراج آليات التوظيف التي يستعملها هذا العقل أمام كل الثقافات التي تحيط به، سواء أكانت ثقافات شعبية شفوية، أو ثقافات كتابية "غير مقدسة" (اللغة، العلوم البحتة. . .)، أو ثقافات أجنبية غريبة عنه فرضت نفسها عليه لسبب أو لآخر.

لا بد أن نشير أيضاً إلى بروز اتجاه أنغلو ـ سكسوني يحاول التعامل مع ظاهرة التواصل تعاملاً ذرائعياً، وأنه قدّم نظرات جديدة حول المسألة، ويمكن ذكر اسم جاك غودي Jack Goody(٣) بصفة خاصة لأنه يقدّم اقتراحات في غاية الأهمية. ذلك لأنه يطرح الزوج: كتابة/مشافهة لا على أنه تقابلٌ بالضرورة بين العقليات، وإنما أيضاً تقابلٌ في أساليب الاتصال ووسائله، فيكون لكل أسلوب منطقه الداخلي الخاص. لكن غودي لا يتوقّف عند هذه النتيجة التي لا تبتعد كثيراً عمّا يقوله البنيويون، وإنما يعكس الزاوية التي يُنظر منها عادةً إلى المسألة، فيبرهن على أن وسيلة الاتصال هي التي تفرض منطقها. فإذا كان ليفي ـ بريل قد استنتج من عدم احترام الثقافة الشعبية لمبدأ عدم التناقض أن هذه الثقافة هي ثقافة ما قبل المنطق، فإن غودي يشير مثلاً إلى أن

---

(١) انظر خاصة كتابيه:

- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1965.

- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986.

(٢) Le monde circonstanciel، ويقابله: Le monde textuel.

(٣) انظر مؤلّفيه:

- *The Domestication of the Sauvage Mind* (Cambridge, 1977).

[وقد ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان: *La raison grafique: La domestication de la pensée sauvage* (Paris, 1979).]

- *The logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge, 1986).

التناقض لا يمكن أن يتّضح إلا مع وسيلة الكتابة، فالنصّ المكتوب هو الذي يمكّن من ملاحظة التناقض فيه بالمقارنة بين أجزائه والتعامل معه من الخارج. وعموماً، يعارض غودي نظرتين سائدتين: النظرة الإثنولوجية القديمة التي تفصل ثقافة المكتوب عن ثقافة المشافهة؛ ونظرة أخرى، ربما دفعت إليها ـ من دون قصد ـ بعض المنهجيات الألسنية، تنظر إلى الكتابة على أنها مجرّد تقييد للكلام. ومع الأسف، لا تزال الدراسات الإسلامية تتعامل مع إشكالية الشفوي والمكتوب بإحدى هاتين النظرتين.

ليس هنا مجال الاستطراد في عرض ما يحيط بهذه الإشكالية من آراء ونظريات أخرى، ولا التطرّق إلى عودة الألسنية إلى البحث في الإشكال بعد أن تجاهلته في البداية ـ وذلك عندما قصر سوسير التقابل الأساسي بين اللغة Langue والكلام Parole ـ، ولا التعرّض للنقد الأدبي و"النحوية"[١]، أو الفلسفة وتاريخ الحضارات القديمة[٢]، وغيرها من الحقول المعرفية الأخرى. وإنما كانت الغاية أن نشير إلى الهوّة التي تفصل الدراسات الإسلامية وتطوّر العديد من الإشكالات. فالنظريات التي أشرنا إليها قد لا تكون آخر ما تمخّض عنه الفكر الإنساني، ومع ذلك نرى كم تظل النظرة السائدة في البحوث الإسلامية بعيدة عنها، حتى في البحوث التي تُعتبر أهم محاولات قراءة التراث إلى حد الآن. ولا يخفى أن مجال الدراسات الإسلامية الحديثة الذي يحتاج إلى الانفتاح على كل مقترحات العلوم الأخرى، ما زال يتعثّر نتيجة وعورة ميدان عمله من جهة، وعدم اتضاح حدود هذا الميدان من جهة أخرى. وتخصيصنا بالذكر هذا الاسم أو ذاك لا يقصد به التجنّي على صاحبه، ولكن الإشارة إلى مشاكل منهجية تتجاوز الأشخاص وتتعلق بظروف البحث.

مسألة التداخل:

إن الأبحاث التي أشرنا إليها تؤكّد ارتباط نشأة الكتابة بنشأة "العقل الكتابي" الذي يُنظر إليه غالباً على أنه "العقل" في المطلق. وهو يبدو كذلك فعلاً لأن نشأة الكتابة تمثّل أيضاً نشأة التقعيد. وبما أنه لا يمكن الحديث عن "عقل" إلا بوجود مجموعة من القواعد

---

(١) انظر جاك دريدا في كتابيه:

- *De la Grammatologie* (Paris, 1967).

- *L'Ecriture et la Différence* (Paris, 1987).

(٢) انظر مثلاً دراسات جون بيار فرنان حول الحضارة الإغريقية وبصفة خاصة كتابه *Les origines de la pensée grecque*. وكذلك نتائج الأبحاث التي قام بها جون بوتيرو J. Bottero حول الحضارة السومرية وذلك في كتابيه *La Naissance des Dieux* و *Mesopotamie: l'écriture, La raison et les Dieux*.

(منطقية، نحوية، بلاغية، منهجية. . . إلخ)، فإنه يُتّجه عادة نحو النظر إلى الثقافة غير المكتوبة على أنها ثقافة هامشية مختلّة. والحقيقة أن هذه الثقافة تقوم بدورها على قواعد، إلا أن قواعدها ضمنيّة تفرضها العادة والتكرار وليس التأسيس الواعي، تماماً كما أن الكلام اليومي للأشخاص لا يتقيّد بقواعد النحو والصرف والبلاغة لكنه يُستمدّ من لغة مهيكلة. إن موضع الشك لا يتعلّق بوجود نظام معيّن داخل كل نسق من التواصل، فالنظام موجود قطعاً. وإنما يتعلّق الأمر بطريقة بروز هذا النظام، هل هي التقعيد والتقنين أم العادة والاتباع؟

مفهوم طبعاً أن الشكل الأول، أي التقنين، هو أسهل درساً وإدراكاً، إذ يُمكن المضيّ في استجلائه عبر دراسة هذه القوانين التي تُوضع له. على أن هذه السهولة تحمل في ذاتها أكبر المخاطر، وذلك لأنها تُغري الدارس بتصديق ما يقوله هذا العقل عن نفسه. إنه يصبح تبعاً لذلك أسيراً للكيفية التي تنظر بها ثقافةٌ ما إلى آليات إنتاجها.

ليس صحيحاً أن قواعد النحو هي قواعد الكلام الصحيح لدى العربي الأميّ الذي اتُّخِذ مرجعاً للّغة، كما ليس صحيحاً أن أصول الفقه هي قواعد التقنين الشرعي لدى "السلف" الإسلامي الذي اتُّخِذ مرجعاً للدين، كما ليس صحيحاً أن منطق أرسطو مثّل قواعد التفكير العام في المدينة الإغريقية التي اتُّخِذت مرجعاً للعقلانية. إن القواعد المكتوبة التي تقدّمها كل ثقافة إنما هي جزء منها، أي مرتبطة بنظرتها الخاصة إلى الأشياء (العلاقة مع المقدّس، تصوّر اللغة، النظام السياسي والاجتماعي. . . إلخ).

من هنا، لا يبدو الفارق شاسعاً بين نظام الكتابة ونظام المشافهة. فالعادة والاتباع يفرضان أيضاً قواعدهما، والفارق هو أن هذه القواعد لا تُقيَّد، فهي تبدو لمن يتناول هذه الثقافة من الخارج وكأنها غير موجودة، لأنه لا يراها مفصّلة أمامه، والحال أنها موجودة بطريق التضمين والإضمار، لذلك كان الاهتداء إليها أكثر عُسراً. فالفارق يرتدّ إذن إلى ذهن الدارس الذي يميل عادةً إلى الاهتمام بالمكتوب وإهمال "الشعبي" لأن الأول يبدو محدّداً والثاني متناثراً.

يمكن أن نخطو خطوة أخرى فنقول: إن المثقف هو نفسه نتاج نظام المكتوب. فالنظام الشفوي لا يمكن أن يُنتج مثقّفاً. ذلك أن المثقف هو الشخص الذي يستطيع التعامل مع ثقافةٍ ما ببُعد تجريدي: إما بأن يطرح حولها تصوّراً إجمالياً؛ أو ينظّر لمستقبلها، أو يُعمل فيها سلاح النقد والتحليل. . . إلخ. وكل هذه العمليات لا تتيسّر إلا إذا استطاع أولاً أن يتعامل مع الثقافة بحدٍ ما من المسافة النقدية، أي أن يخرج قليلاً عن ثقل الاتباع والعادة، ثم ثانياً إذا استطاع أن يجد سبيلاً إلى "تاريخ الذاكرة"، أي أن ينظر إلى الذاكرة أفقياً وليس عمودياً. وهذان الشرطان متعذّران تماماً في ظل نظام يقوم على العادة والاتباع، ولا مجال لانتقال الذاكرة فيه إلا بالرواية المباشرة من جيل إلى لاحقه. من هنا، فإن المثقف نفسه،

وهو سليل ثقافة المكتوب، ينظر إلى نظام المشافهة على أنه نظام دونيّ لأنه نظام لا يفسح المجال للثقافة. لكنه ينسى أو يتناسى أنه هو أيضاً أسير النظام الاجتماعي العام الذي مكّن من ظهور الثقافة. فلم تنشأ الكتابة إلا مع نشأة المدن، أي مع سيطرة السياسة على المجالات الأخرى وإخضاعها العقل للتقنين. ومن هنا تبرز أيضاً خطورة نتائج ما أسماه محمد أركون ظاهرة التعاضد Solidarité بين الكتابة والسياسي عندما يتعلّق الأمر بالمجال الثقافي الإسلامي. فهو مجال ما زال مثقلاً أيّما إثقال بالتوظيف الأيديولوجي للتراث الرسمي المكتوب الذي يُقدّم على أنه الذاكرة الجماعية للأمة، خاصةً عندما يُنظر إلى هذا التراث على أنه تفريع أو شرح لنصّ مؤسِّس ومقدَّس. وبما أن النصّ المؤسِّس نفسه مثّل لحظة انتقال من المشافهة إلى الكتابة، فإن الكتابة نفسها تتحوّل إلى آلية تقديس، والمكتوب يُنظر إليه على أنه ثقافة مستمدّة من المقدّس، فهو لذلك شبه مقدّس.

صحيح أن هذه الظاهرة تشمل كل المجتمعات الكتابية، لكن الوضع في المجتمع الإسلامي أكثر دقة، وذلك لسببين: **أولهما** أن القرآن قد اعتُبر منذ القرن الأول مدوّنة نهائية ومكتوبة، عكس مفهوم "الكتاب المقدس" في المسيحية الذي ظلّ محل أخذ وردّ بين الكنائس، وفي كل الحالات لم يقل أحد إن لغة الكتابة هي عنصر قداسة فيه. ويعلم الجميع أن بعض الحنابلة قد ذهبوا إلى حد القول بقدم الكتابة في المصاحف عند دفاعهم عن عقيدة قدم القرآن، وهو أمر يؤكّد ارتباط الكتابة بالقداسة منذ القرون الأولى للإسلام؛ **ثانياً** لأن دعوات العودة إلى الأصول في المسيحية (وأقصد البروتستانتية بصفة خاصة) قد ترافقت مع تطوّر فيلولوجيا النصوص الدينية، بينما ظلت دعوات العودة إلى الأصول في الإسلام دعوات شعاراتية زادت محاولات الاقتراب من هذه النصوص اليوم تعقيداً، فلا مجال للشك مثلاً في أن ما يُنشر منذ سنوات هو أكثر ضعفاً مما كان يُنشر في القرون الماضية (قارن مثلاً **الإتقان** للسيوطي بكتاب صبحي الصالح **في علوم القرآن**)، وأن بعض المحاولات الرائدة لم تحظَ بعدُ باهتمام المختصين فضلاً عن العموم[1]. فهذان السببان يرسّخان أكثر فكرة التواصل عبر الكتابة، أي مسلّمة وحدة الثقافة منذ التدوين الأول (تدوين القرآن) والتدوين الثاني (تدوين العلوم في العصر العباسي).

النتيجة التي أريد بلوغها هي التالية: إن العلاقة بين الشفوي والمكتوب يمكن أن ينظر إليها عبر ثلاث مراحل:

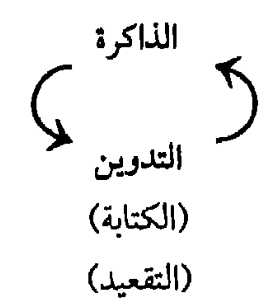
المرحلة **الأولى** هي التالية: في لحظة معينة، تظهر الكتابة (التدوين) في مجتمع ما

(١) أشير بصفة خاصة إلى أبحاث الأستاذ محمد أركون حول "علوم القرآن".

وتتغلّب الثقافة المكتوبة على الثقافة الشفوية وتصبح الذاكرة التلقائية ذاكرة مدوّنة ومقعّدة. ويرتبط هذا الانتقال بنشأة مؤسسات الدولة وتشكّل الشرائح الاجتماعية التي تسندها. ولهذه الظاهرة نتائج عديدة ينبغي تحليلها لتبيّن أثر الانتقال من الشفوي إلى المكتوب على الذاكرة الجماعية. ويمكن اختصار الوضع في الشكل أدناه:

الذاكرة ⟵ التدوين

المرحلة **الثانية** تُكمِل الأولى: إن ظهور الكتابة وتلاحمها مع مشروع الدولة لا يعني أن الحقل الشفوي قد اختفى، بل يعني فقط أنه قد هُمِّش لأنه أصبح خارج مركز الاهتمام الرئيسي الذي هو الدولة، ولأنه لا يُمثّل تلك الشرائح المرتبطة بها. لكن حركية المجتمع تفرض جدلاً بين هذا القطاع المسيطر وذاك القطاع المهمّش، رغم أن التاريخ الرسمي يتّجه دائماً نحو إلغائه. فالأدب المكتوب مثلاً يطمس دائماً آثار الخيال الشعبي فيه، وتاريخ الدولة يطغى على تاريخ "العامة" و"الرعاع"، وتصوّر الدين يرمي بالديانة الشعبية التلقائية في مجال "البدعة" و"التحريف" و"الجاهلية". إلا أن النقد المتعمّق يمكن أن يبرهن دائماً على عكس هذه القضايا، فيستخرج من الأدب المكتوب مكوّناته الشعبية، ويحلّل جدلية الانتقال من مجال "البداوة" إلى مجال "الحضارة"، أي من مجال "خارج الدولة" إلى مجال "الدولة"، ويثبت أن روح الدين وأسباب انتشاره ترجع إلى الحماس الشعبي أكثر من رجوعها إلى نشاط الدولة وفقهائها(١). من هنا ينبغي تعديل الشكل السابق كما يلي:

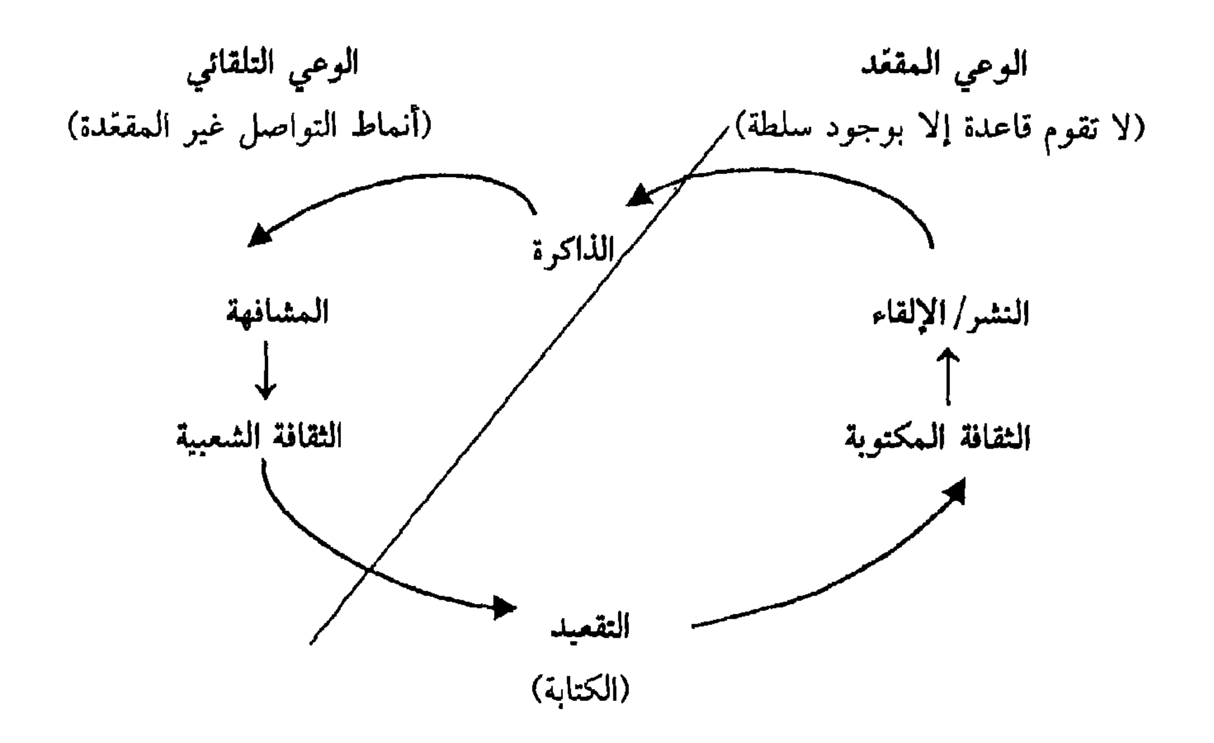


المرحلة **الثالثة** تنطلق من الاعتبار التالي: إن ما يُدعى بالثقافة الشعبية وما يُدعى بالثقافة المكتوبة لا يمثّلان قطاعين منفصلين يوثّر أحدهما في الآخر، بل هما شكلان متداخلان في الثقافة. وهذا التداخل قد يكون واعياً، كما هي الحال في المسرح مثلاً لدى الإغريق، إذ يمثّل الإلقاء المسرحي في هذه الحالة بثّاً من الثقافة المكتوبة نحو الذاكرة

(١) أهمية التجّار والصوفية في نشر الإسلام تتجاوز قطعاً أهمية دعاة الدولة الرسميين.

الجماعية، ولهذا السبب اهتمّ الفلاسفة الإغريق بتحديد المسرح المفيد والمسرح المرذول، فالأول يجانس بين الثقافة المكتوبة والذاكرة، والثاني يباعد بينهما (إعلاء شأن التراجيديا ورفض الكوميديا...). وقد يكون هذا التداخل تلقائياً، فتنبعث الذاكرة عبر نسق المشافهة لتشكيل الثقافة الشعبية التي تُقيّد بعد ذلك بواسطة الكتابة فتصبح ثقافة مكتوبة ومقعّدة تنتشر عبر قنوات التوزّع الرسمية، أي بالإلقاء في مؤسّسات الدولة (المدارس، المساجد، دور الثقافة...) لتنمّي الذاكرة من جديد، وهكذا.

ينبغي إذن تعديل الشكل السابق كما يلي:



ولتوضيح هذا الشكل الذي أصبح معقّداً نقدّم مثالين: **أولهما** مستمدّ من حركية الثقافة في القديم، **والثاني** من حركية الثقافة في العصر الحديث.

المثال الأول هو انتشار الرؤية الكونية والأخلاقية التي يتضمّنها القرآن. يُمثّل القرآن أحد مرتكزات الذاكرة الجماعية، لذلك كان يُحفّظ في الكتاتيب ولا يُكتفى بتوزيع مصاحفه. فالفارق بين الطفل الذي يُحفّظ القرآن عن صغر والشخص الذي يراجع القرآن عبر المصحف و**معجم ألفاظ القرآن** و**معجم الآيات القرآنية** ـ وربما عبر الكمبيوتر اليوم ـ هو أن الأول يتعامل مع الرؤية الكونية والأخلاقية للقرآن حسب نسق الثقافة الشعبية، أي تعاملاً يقوم على العادة والترديد والتأويل التلقائي الحر. لكن ما أن تتقدّم السن بهذا الصبيّ حتى يتحوّل إلى تعليم ديني يعتمد المكتوب، وعندئذٍ يتحوّل التأويل التلقائي الحر إلى التزام

صارم بقواعد التأويل التي تطرحها العلوم المكتوبة (علوم أصول الفقه والتفسير وعلوم اللغة. . .). من هنا يصبح التعامل مع الذاكرة تعاملاً غير مباشر لأنه يمرّ عبر نصوص، أي أنه يتمّ حسب مقتضيات نظام الكتابة. فإذا افترضنا أن هذا الصبي قد تخرّج من الأزهر أو الزيتونة أو القرويين وأصبح مدرّساً في أحد هذه المساجد أو واعظاً في مسجد قريته أو مرجع الفتوى فيها، فإنه سيتّجه آنذاك إلى نشر هذه الثقافة المكتوبة عبر الإلقاء (إلقاء الدروس، إلقاء خطب الوعظ أو الخطب الدينية الرسمية. . .)، وبذلك ينمّي الذاكرة التي كانت في الأصل مرجع الثقافة الشعبية التي نهل منها. . . وهكذا.

وليس مصير الطفل في المدرسة الحديثة مختلفاً، إذ إن وعيه يتشكّل أولاً في نسق المشافهة وفي مناخ الثقافة الشعبية (حكايات الجدّة، القواعد الأخلاقية التي يفرضها الوالدان. . . إلخ). ولا يسيطر على الكتابة إلاّ في فترة متأخرة. عندئذٍ يبدأ التعامل مع الذاكرة عبر النصوص، أي الانتقال من سياق الثقافة الشعبية إلى الثقافة المكتوبة، وهو يخضع لسلطة المؤسسات المعرفية التي لها وحدها حق تأهيله أو عدم تأهيله لأن يمارس بدوره سلطة معرفية على الآخرين، أي أن يتولّى، عبر أشكال أخرى من الإلقاء (التدريس، المحاضرة. . .) تغذية الذاكرة من جديد ليتحقق الاستمرار الثقافي.

آثار الشفوي في المكتوب:

نودّ أن ننتقل من كلام نظري إلى محاولة تطبيقية. سنختار نموذجاً نبيّن من خلاله عدم كفاية تحليل ينطلق من الفصل التام بين حقلي المكتوب والشفوي، ونبيّن الآفاق الجديدة التي تتوافر عندما نأخذ بعين الاعتبار النتيجة التي قررناها آنفاً، وهي أن حقلي المكتوب والشفوي هما في تفاعل مستمر. والنموذج الذي نختاره هو الخطاب الإصلاحي لمحمد عبده، لكونه خطاباً معروفاً لدى الجميع. كيف تمّت قراءة هذا الخطاب؟ وكيف نقترح نحن قراءته؟

أ ـ القراءة الأولى: هناك قراءة أولى يمثّلها تياران متلاحمان. **التيار الأول** يجمع الكتّاب العرب من محمد رشيد رضا في كتابه **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده** (١٩٠٥ ـ ١٩٣١)، إلى مصطفى عبد الرازق في **محاضراته** حول محمد عبده التي ألقيت في الجامعة المصرية سنة ١٩١٩ ثم نشرت سنة ١٩٤٥، وفي المقدمة التي كتبها، بصحبة برنارد ميتشل، لترجمة **رسالة التوحيد** (١٩٢٥)، وكذلك ما صدر له من مقالات في الصحف والمجلاّت حول الموضوع نفسه، ثم ما صدر عن تلاميذه من دراسات، بصفة خاصة تلميذه عثمان أمين صاحب أطروحة مشهورة حول الموضوع قُدّمت إلى جامعة السوربون ونُشرت بالفرنسية (١٩٤٤) ثم بالعربية (١٩٥٥). ويمكن أن نلحق بهذا الصنف كتابات أخرى مثل كتاب **محمد عبده** لأحمد الشايب (١٩٢٩)، وكتاب عبد المنعم حمادة **الأستاذ الإمام محمد**

عبده (١٩٤٥)، وفصل «محمد عبده» في **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** لأحمد أمين (١٩٤٨)، و**عبقريّ الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده** للعقّاد (١٩٥٥)، بالإضافة إلى عشرات المقالات الصادرة في الخمسينيات من القرن العشرين ثم كل ما كتب بعد ذلك مُكرِّراً الدراسات التي ذكرناها.

التيار الثاني يجمع مستشرقين مثل تشارلز آدامس صاحب كتاب **الإسلام والتجديد في مصر** (نُشر بالإنكليزية سنة ١٩٣٣ وتُرجم تحت هذا العنوان سنة ١٩٣٥)، وهاملتون جيب صاحب كتاب **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** (١٩٤٧)، ومقال جوزيف شاخت في **الموسوعة الإسلامية**، وكتاب جومبيه المشهور **تفسير المنار ـ الاتجاهات الحديثة لتفسير القرآن في مصر** (١٩٥٤).

إننا تعمّدنا حشر الكتّاب العرب والمستشرقين في القسم نفسه لأنهم يصدرون عن تصوّر واحد لقضية المعنى. لن نتناول هذه المسألة من كل جوانبها[١]، وإنما نقتصر على مسألة الشفوي والمكتوب.

إن هؤلاء يشتركون جميعاً في محاولة تنزيل خطاب عبده في إطار الثقافة الإسلامية المكتوبة والرسمية. وقد تختلف مواقفهم حول الجزئيات لكنهم يشتركون في المنهج: إنهم يعملون ما في وسعهم لإثبات علاقة تواصل بين تلك الثقافة وبين خطاب عبده وذلك حتى يتمتع هذا الخطاب بصفة الشرعية (الأيديولوجية) باعتباره خطاباً يواصل الثقافة "الصحيحة" ويواجه الثقافة "المنحطة" ـ ثقافة عصر الانحطاط التي تمثّلها الثقافة الشعبية.

ينبغي الاهتمام بصفة خاصة بهذا الأمر. إن هذه الدراسات تتصوّر الثقافة المكتوبة والثقافة الشعبية مجالين منفصلين أحدهما هو الصواب والآخر الخطأ، لذلك تنظر إلى "الإصلاح" على أنه خط الصواب المتواصل دائماً بفضل جهود المصلحين منذ القرون الأولى؛ إنها تجعل من الإصلاح مفهوماً لاتاريخياً وتنظر إلى الأفكار على أنها جواهر متعالية ومطلقة. وهي تمضي في التحدّث عن الإصلاح بمفهوم ديني حتى وإنْ كان أصحاب هذه الدراسات لا علاقة لهم بالدين (أقصد المستشرقين). من هنا نتبيّن إحدى الخصائص الرئيسية للذاكرة المدوّنة (المكتوبة)، ألا وهي التجريد. إن مبدأ العودة إلى الأصول التي يطرحها الإصلاح هي إلى حد كبير عودة إلى المكتوب. لكن العقل "الكتابي" لا ينتبه إلى هذه القضية فيقع بدوره ضحية هذا الخلط. ومهمة مؤرّخ الفكر الإسلامي تتمثّل في تفكيك هذا الفكر لتحليل مكوّناته، لذلك ينبغي أن يتخلّص من مسلّمة التواصل. والسؤال: لماذا

---

(١) انظر أطروحتنا بالفرنسية: *Pour une critique de la raison théologique, l'exmple de M. ᶜAbduh*، فصل: «Œuvres et lectures». انظر أيضاً مقالنا المنشور في مجلة *Arabica* بعنوان: «Abduh et ses lectures. Pour une histoire critique des "Lectures" de ᶜAbduh» (Brill, Leiden, 1998).

تظل الدراسات الإسلامية التقليدية كما الدراسات الاستشراقية متمسّكة بهذه المسلّمة؟ لماذا يتعاضد الكتّاب المسلمون والكتّاب المستشرقون على إهمال المؤثّرات الشعبية في الثقافة والحكم على كل خطاب من خلال الثقافة المكتوبة؟

إن الجواب الوحيد عن هذين السؤالين هو ذلك الذي أشرنا إليه سابقاً، أي الصدور عن تصوّر واحد لقضية المعنى: فسواء تعلّق الأمر بالشخصية المدروسة التي هي محمد عبده، أم بشخصية دارسة عربية، عباس العقّاد مثلاً، أم بجوميه وغيره من المستشرقين، فإن هناك قاسماً مشتركاً بين الثلاثة ألا وهو غياب النقد الإبستمولوجي والأنثروبولوجي لعملية المعرفة والتعامل مع الثقافة من خلال النصوص أولاً، ومن خلال انتقاءات اعتباطية من هذه النصوص ثانياً، ومن خلال مسلّمة التواصل بين هذه النصوص المختارة ثالثاً. لذلك نجدهم ما أن يطرحوا قضية الإصلاح مثلاً حتى يتجهوا إلى استنطاق القرآن والسنّة ثم مالك بن أنس ثم ابن تيميّة وتيّاره السلفي للوصول إلى الأفغاني وعبده. وهكذا يتشكّل سند "تاريخي" للإصلاح من خلال الثقافة المكتوبة، مع أنه يمكن التشكيك بسهولة في صحة هذا السند، كما يُمكن إيجاد العديد من البراهين التاريخية على أن مسار الإسلام لم يرتبط بهذه الحلقات التاريخية الوهمية. ومع ذلك، فإن هاجس إيجاد خيط للتواصل في الثقافة المكتوبة يظل الهاجس الأول لدى الكتّاب، ونقدّم على ذلك مثالين:

المثال الأول هو أن رشيد رضا يبرّر مقولة الإصلاح عبر الحديث المنسوب إلى النبي: «إن الله يرسل إلى الأمة على رأس كل مائة من يجدّد لها دينها»، فيجعل عمر بن عبد العزيز (١٥١هـ/ ٧١٧م) على رأس المائة الأولى، وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) على رأس المائة الثانية، وأبا الحسن الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) على الثالثة، وابن حزم الظاهري (١٠٦٣م) على الرابعة، وابن تيمية (٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م) على السادسة، وابن قيّم الجوزية (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) على السابعة.

إن هذا السند ليست له أية قيمة تاريخية. إذ من السهل جداً أن نبيّن أن لا وجود لعلاقة تواصل بين كل هؤلاء الرجال المذكورين، لا من ناحية الفكر ولا من ناحية الدور الذي اضطلعوا به (تأثير ابن حزم مثلاً كان ضئيلاً وقد حاصرته ثقافة الفقهاء السائدة، تلك الثقافة التي يتجاهلها رشيد رضا هنا)، كما أنه من المتيسّر مراجعة كل نصوص عبده لنتأكّد أنه لم يعتمد آثار هؤلاء ولم يذكرهم كلهم وإن ذكر بعضهم عرضاً.

إننا لا نشكك في انخراط خطاب عبده في الثقافة المكتوبة، لكننا نشكّ في هذا التواصل المزعوم لهذه الثقافة، ونعتقد أن عبده إنما اطّلع على التراث الإسلامي من خلال الذاكرة السائدة وليس فقط من خلال الذاكرة المجرّدة التي رسمها الدارسون بعده. لذلك فإن **رسالة التوحيد** مثلاً ليست عودة إلى السلف أو عودة إلى الأصول بقدر ما هي محاولة

متأثرة ـ بحسب رأينا ـ بـ **عقيدة التوحيد** للشيخ الصوفي أبي عبد الله السنوسي التي كانت تُدرّس في الأزهر وتنشر في الأوساط الشعبية. ولا يعني قولنا «محاولة متأثرة» أن عبده قلّد السنوسي أو تابعه، وإنما مرادنا أنه كتب **رسالة التوحيد** متفاعلاً مع **عقيدة التوحيد**، على الأقل مُتخِذاً إياها نموذجاً ينبغي الانفصال عنه، لكنه يظلّ مع ذلك نموذجاً يكيّف الأثر الجديد الذي استحدثه (= عبده).

الملاحظة نفسها تنسحب على **المثال الثاني** الذي نودّ ذكره. ففي مقالة عن محمد عبده في **الموسوعة الإسلامية**، يستخلص المستشرق جوزيف شاخت من عرض **رسالة التوحيد** أنها تتضمّن آراء الاتجاه "المحافظ ـ الإصلاحي" ـ بحسب عبارته ـ الذي مثّله ابن تيمية وابن قيّم الجوزية، مع أن **الرسالة** لا تذكر أحد الرجلين، وأن عبده لم يطلع على آثارهما. لكن المستشرقين مولعون أبداً بإيجاد خيوط الارتباط بين النصوص من دون البحث عن مصادر أخرى غير نصوص الثقافة المكتوبة/ السائدة/ الرسمية، بدل البحث في الثقافة الشعبية التي أُهملت ونُظر إليها على أنها ثقافة الانحطاط. إن المستشرقين الذين يعملون مثل الدارسين الإسلاميين التقليديين في إطار إبستمولوجيا المكتوب يقعون ضحية الرؤى التجريدية لتاريخ النصوص ولتطوّر الأفكار، فلا ينظرون إلى الثقافة الإسلامية إلا من خلال المكتوب، وينتقون من هذا المكتوب ما يعتبرونه اتجاهاته الرئيسية، ثم يمضون في حشر كل نصّ يعترضهم في أحد تلك الاتجاهات، وكأن الثقافة الإسلامية هي مجرّد دوائر محدودة العدد لا تتغيّر ولا تتجدّد ولا تتفاعل بعضها مع بعض، أو كأن هذه الثقافة لم تنتج إلا تلك النصوص الكبرى التي أبلى المستشرقون البلاء الحسن في تحقيقها وإخراجها في شكل علمي ثم مضوا يطلبون فيها تفسير كل شيء يتّصل بالإسلام؛ إنه العقل الكتابي الذي لا يريد أن يعترف بشيء آخر غير المكتوب.

ب ـ القراءة الثانية: هي رد فعل على القراءة الأولى. لقد اتجه أصحابها نحو تأكيد عدم التواصل التام بين الثقافة الإسلامية الرسمية/ المكتوبة وبين خطاب عبده، أي بيان أن عناصر الخطاب الجديد تنهل من روافد أخرى غير سلفية ابن تيمية أو ظاهرية ابن حزم. لقد اعتبر ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**[1] أن عبده كان يتوجّه بآرائه نحو نخبة المسلمين المثقفين ثقافة غربية أكثر من توجّهه نحو جموع المسلمين العاديين، وذلك ليؤكّد لتلك النخبة أن الإسلام لا يتعارض مع الحداثة. ولقد كان عبده مقتنعاً بأن هذه النخبة ستنتهي إلى السيطرة على السلطة ـ بما في ذلك السلطة المعرفية طبعاً ـ وأن الخطر الأكبر هو أن تنظر إلى الإسلام بالصورة القاتمة التي يقدّمها عنه العلماء التقليديون. ويرى

(١) بيروت، دار النهار، (ط٣، ١٩٧٧)، انظر الفصل السادس.

حوراني أن عبده بمحاولته تأكيد التوافق بين الإسلام والفكر المعاصر قد استبطن آراء الغربيين الذين كان يجادلهم وأقحم أفكارهم في خطابه مع العمل على تكييفها مع المقولات التقليدية في الفكر الإسلامي. لهذا السبب جاء خطابه مشحوناً بمسلّمات الوضعانية التي سادت القرن التاسع عشر.

ويتقدم عبد الله العروي خطوة أخرى في هذا الاتجاه فيصنّف خطاب عبده ـ والخطاب الإصلاحي عموماً ـ على أنه أيديولوجيا كيّفتها قضية العلاقة مع الغرب، فجاءت على شكل رد سجالي على الليبرالية النشوئيّة للقرن التاسع عشر. إن الأرستقراطية ـ التي تتحدّد بحسب الثقافة وليس بحسب الانتماء الطبقي ـ كانت تقدّم هذا الخطاب دفاعاً عن مصالحها، وبما أنها كانت تبحث عن التميّز فإنها تعارض ثقافتها بثقافة الآخر، لكنها لا تفهم ثقافة الآخر إلا من خلال أيديولوجيات لم تعد تمثّله. فهي تتكيّف في النهاية مع أوضاع وأيديولوجيات لا تحمل الصورة الحقيقية للواقع الغربي وقد أُقصِيَ أصحابها عن الاضطلاع بالأدوار الأولى في هذه الحضارة[١].

وقد عرضنا هذه القراءة لنبيّن كيف أنها تنتبه إلى الانقطاعات الحاصلة بين الخطاب المدروس والثقافة التقليدية، لكنها تتّجه مباشرة إلى البحث عن تواصل مع ثقافة مكتوبة أخرى هي الثقافة الغربية. فكأن محور الكتابة هو وحده المشكِّل للوعي، وأن الفاعل الاجتماعي يتصرّف بحسب انتقاءات واعية للنصوص والمواقف، مثل تلك التي يقوم بها المثقف في هدوء مكتبه. وربما تدفع هذه الرؤية إلى تعقّب "تناقضات" الخطاب اعتقاداً بأن التناقض لا معنى له إلا الخطأ والضعف. وهذا الموقف هو الذي يدعوه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو بـ «الفيلوجيزم» Philogisme، أي التعامل مع النصوص وكأنها لم تكتب إلا لتكون محور درس العلماء والباحثين[٢]. والحال أننا هنا أمام خطاب يمثّل وعياً جماعياً تلقائياً تكيّفه العوامل المحيطة به أكثر من قواعد المنطق الصوري ومناهج التعامل الأكاديمي مع النصوص. وهذا ما يقع فيه الجابري مثلاً في كتابه **الخطاب العربي المعاصر** عندما يعرض هذا الخطاب عبر كشف تناقضاته، رغم قوله في المقدمة إن موضوع الدرس «**ليس ما يقوله النصّ بل الكيفية التي بها يقول... كل ما يهمّنا منه** (= الخطاب العربي) **هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه. وإذن فما يهمّنا هو تشخيص هذه العلامات... علامات اللاعقل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر**»

(١) انظر كتابيه:

- *Islam et modernité* (Paris, 1987).

- *La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* (Paris, 1974).

(٢) انظر كتابه: *Les Sens pratiques*, p. 34.

(ص١٠). لكن، أهو "اللاعقل" أم هو عقل ينتج المعرفة بحسب آليات مختلفة هي بحاجة إلى الدرس والتحليل؟

ج ـ القراءة الثالثة: لا شك في أنه أصبحت واضحة الآن معالم القراءة الثالثة التي نقترحها، وهي لا تتعارض مع القراءتين السابقتين ولكنها تكمّلهما. فإلى جانب البحث عن العلاقة مع التراث الإسلامي المكتوب ومع الثقافة الغربية (باعتبارها أيضاً ثقافة مكتوبة)، نطرح للبحث العلاقة مع تراث شعبي يشكّل الوعي الجماعي ويكيّف عملية قراءته للتراث المكتوب كما للثقافة الغربية الواردة.

مرة أخرى أراني مضطراً إلى تقديم أمثلة لتوضيح قولي. سأحيل مثلاً إلى ما قاله علي مراد عن الـ «إصلاح» في **الموسوعة الإسلامية**، إنه يحدّثنا عن فكرة الإصلاح منذ القرآن والسنّة إلى جيل محمد عبده ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس، وذلك في ظل المسلّمات التي أشرنا إليها سابقاً ولا داعي لتكرارها هنا. لكن ما نودّ ملاحظته هو أن هذا التصوّر الأكاديمي لا يفترق عن التصوّر "الديني" التقليدي إلا من ناحية المصطلح. فأنت تراجع كتاباً تقليدياً حول المسألة فتجد الأفكار الأساسية نفسها. من ذلك مثلاً كتاب الشيخ أمين الخولي **المجدّدون في الإسلام**[(١)]. إنه يعرض فكرة التجديد على أنها فكرة متواصلة منذ القرون الأولى؛ ويقول: «قد بلغت فكرة التجديد للدين إلى حدّ أن نظمت كما نظمت متن العلوم». إشارة منه إلى المصادر التي اعتمدها وهي **التنبئة بمن بعثه الله على رأس كل مائة** للسيوطي التي اختصرها صاحبها في أرجوزة سمّاها «تحفة المهتدين في بيان أسماء المجدّدين» ثم شرحها المراغي الجرجاوي (ق١٣هـ) في **بغية المقتدين ومنحة المجدّين على تحفة المهتدين**.

إن مقال علي مراد وكتاب أمين الخولي وأرجوزة السيوطي تشترك كلها في النظر إلى قضية الإصلاح من "النهاية". إنها محاولات لتثبيت وضع المسألة وليس لتحليلها، مع أن هناك نقاطاً كثيرة جديرة بالتحليل والدرس. فالشيخ أمين الخولي يقول مثلاً: «**[اعتَبروا] منصب تجديد الدين منصباً اجتماعياً عملياً يشبه منصب الخلافة الظاهرة أو الإمامة العظمى**» (ص١٤). وهذا يدفع إلى التساؤل: ألم تكن فكرة التجديد أو الإصلاح تمثّل في الأصل اتجاه التديّن الشعبي إلى التميّز عن تديّن الدولة، فهناك «خلافة ظاهرة» كما يقول، هي التي تمثّلها المؤسسات الرسمية ـ السياسية والدينية والتعليمية ـ وهناك مصلحون أو مجدّدون يعملون خارج هذه المؤسسات، أي خارج الثقافة الرسمية/ المكتوبة/ المؤرِّخ لها (المساندة الشعبية التي حظي بها ابن حنبل مثلاً هي التي مكّنته من تحدّي الدولة القائمة ومثقّفيها العضويين، أي المعتزلة أصحاب القول بخلق القرآن). لذلك ينقل للسيوطي الأثر التالي: «**في هذه الأمة، كل مائة سنة، تموت الحكماء والعلماء ثم يبعث الله على عدد**

(١) القاهرة، دار المعرفة، ١٩٦٥.

الأنبياء حكماء فيردّون الخلق إلى الله وهم بمثابة أنبياء الزمان» (ص١٥). نلاحظ كيف تتّحِدُ فكرة الإصلاح بعقيدة النبوّة، وهو أمر يمكن تفسيره بكون التديّن الشعبي لا يستسيغ تحوّل المحسوس إلى مجرد، أي النبوّة إلى علوم دين (مكتوبة)، ولكنه يظل يبحث عن تجسيد المجرّد في شخص محسوس(١)، والخروج من جمود التدوين (هذا أحد معاني موت الحكماء والعلماء) إلى حيوية المباشرة (الأنبياء يجسّدون كلمة الله ولا يكتبونها، فكذلك المجدّدون هم «أنبياء الزمان» كما يقول السيوطي). إن التديّن الشعبي يرفض ضمناً مبدأ انقطاع النبوّة، أي انقطاع الشخصية المجسِّدة للمطلق.

إن فكرة الإصلاح عندما طُرحت في العصر الحديث مع أشخاص مثل محمد عبده ظلت مرتبطة جزئياً بهذا الإطار الثقافي. لقد شعر المجتمع الإسلامي برجّة بالغة نتيجة اصطدامه بالغرب (غزوة نابليون، المخترعات الحديثة، ضغوط القواعد الجديدة للاقتصاد العالمي. . .) تمخضت عن موقفين: **الأول**، هو موقف التحديث عبر الدولة، أي التحديث التكنوقراطي من دون اهتمام بالأغلبية التي تظلّ مقصاة عن فرصة المساهمة في الدولة وفي ثقافة الدولة؛ **الثاني**، هو النظر إلى انهيار المصالح الاجتماعية للنخبة التقليدية وإلى انهيار ثقافتها على أنها نهاية للتاريخ، أو "نهاية الزمان" بحسب التعبير السائد. يقول محمد عبده: «أكبر بدعة عُرضت على نفوس المسلمين في اعتقادهم هي بدعة اليأس من أنفسهم ودينهم وظنّهم أن فساد العامة لا دواء له وأن ما نزل بهم من ضرّ لا كاشف له. وأنه لا يمرّ عليهم يوم إلا والثاني شرّ منه. مرض سرى في نفوسهم، وعلّة تمكّنت من قلوبهم، لتركهم المقطوع به من كتاب ربهم وسنّة نبيّهم وتعلّقهم بما لا يصحّ من الأخبار أو خطئهم في فهم ما صحّ منها. وتلك علة من أشد العلل فتكاً بالأرواح والعقول. وكفى في شناعتها قوله جلّ شأنه ﴿أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾»(٢).

إذا جرّدنا هذا المقطع من نزعته الوعظية ولغته الأخلاقية، فإنه يكون دليلاً على أن الخطاب الإصلاحي لم يتشكّل في علاقة مع التراث القديم (أي المكتوب منه) ومع الثقافة الغربية فقط؛ بل أيضاً في علاقة مع التراث الشعبي الذي ظل حياً في أفواه الأغلبية من عامة الناس. إن فكرة "نهاية الزمان" قد مثّلت الرد التلقائي للوعي الجماعي الإسلامي أمام الوضع المؤلم الذي أصبح يعيشه المسلمون، وهي أيضاً التبرير الشرعي لعملية سقوط المسلمين تحت سلطة "الكفار". فمن وجهة النظر الدينية لا يمكن لخير أمة أُخرجت

---

(١) انظر حول هذه المسألة دراسات عالم الاجتماع المصري سيّد عويس، خاصة كتابه **ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي** (القاهرة، ١٩٦٥). انظر أيضاً دراسة الأستاذ التونسي محمد الجويلي **الزعيم السياسي في الخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس** (تونس، ١٩٩٢).

(٢) «الرد على هانوتو»، **الأعمال الكاملة**، ج٣، ص٢٣٠.

للناس أن تصبح دون الأمم الأخرى، فإذا ما حدث هذا فإنه يكون علامة قيام الساعة، تماماً مثل العلامات الأخرى التي تتحد حول **دلالة الانقلاب**: شروق الشمس من المغرب، تسلّط الغلمان على الحكم، خروج ياجوج وماجوج، عودة المسلمين إلى عبادة الأوثان، تحوّل الذهب إلى معدن بسيط لا قيمة له... إلخ[1].

لكن القول بنهاية الزمان يعني الاستكانة أمام الأمر الواقع، وهذا ما يرفضه أشخاص مثل محمد عبده فيلجأون حينئذٍ إلى التصدّي للوعي الشعبي بلغته نفسها، وذلك بإحياء فكرة الإصلاح التي مثّلت لدى هذا الوعي وجهاً من "عقيدة الخلاص" Messianisme كما ذكرنا، فيتمّ توظيف فكرة الرجل الذي بعثه الله على رأس كل مائة سنة ليجدّد الدين، وكما يقول الشيخ أمين الخولي: «**إن الغاية ليست تعيين المجدّدين والاتفاق عليهم، بل الهدف من هذا هو الاطمئنان إلى سلامة فكرة التجديد**». مضيفاً «أن الفكرة موجودة متناولة في البيئة الإسلامية منذ وقت مبكر... وأنها بهذا القدر تصلح أساساً مسلّماً للإفادة منه والاعتماد عليه في قولٍ حيوي يريد [كذا] **ليفيد من شيوع الفكرة وألفها**»[2].

إن الشيخ يعترف هنا بأن الغاية ليست التأكّد من الصحة النظرية للفكرة ولكن توظيفها باعتبارها راسخة في الوعي الشعبي. وهذا الاعتراف ذو دلالة بالغة، لأنه يؤكّد الارتباط الذي أشرنا إليه. إن التراث قد جمع مادة من الأخبار والأحاديث النبوية[3] التي تؤكد قدرة الإسلام على النهوض والتجدّد في كل حال، مثل الحديث المشار إليه حول إرسال رجل يجدّد الدين على رأس كل قرن، وحديث «أن هذه الأمة كالسطر لا يُدرى أوله خير أم آخره»[4]، وكل الأحاديث المتعلّقة بخروج المهدي أو عودة المسيح.. إلخ، وجمع مقابلها مادة أخرى تبرّر الاستكانة باعتبار أن كل ما هو انقلاب فهو من علامات نهاية الزمان وأنه يفرض اعتزال الناس وانتظار الأجل، فقد نسب إلى النبي قوله «بُعثت أنا والساعة هكذا، ويشير بإصبعيه فيمدّهما»[5]. أي أنه لا يمضي وقت طويل بين بعثته ونهاية الزمان. وتتضمّن كتب الحديث عادةً باباً حول علامات الساعة ومنها اختفاء الإسلام وغلبة الروم وطلوع

---

(١) انظر باب «علامات الساعة» في كتب الحديث.

(٢) **المجدّدون في الإسلام**، ص١٤ ثم ١٤١.

(٣) هذه الأخبار والأحاديث هي ذات قيمة أنثروبولوجية لأنها تمكّن من دراسة الوعي الجماعي. لذلك لا يهمّنا هنا التفريق بين ما هو "صحيح" وما هو "ضعيف" فيها، بحسب معايير نقد الحديث التقليدية.

(٤) استشهد به عبده في كتابه **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، طبعة الجزائر، ١٩٩٠، ص١٠٣.

(٥) رواه البخاري ومسلم. وروى مسلم هذا الحديث: «عن أنس أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ متى تقوم الساعة؟ وعنده غلام من الأنصار يقال له محمد. فقال رسول الله ﷺ: إن يعش هذا الغلام فعسى ألا يدركه الهرم حتى تقوم الساعة».

الشمس من المغرب وكثرة الزلازل. . . إلخ. ومما يلفت الانتباه أن من علامات الساعة هذه أن «يُقبض العلم»[1]، أو أن «يُرفع العلم ويظهر الجهل»[2]، أو أن «يُرفع الدين» و«يُرفع القرآن». وفي أحد الأحاديث أن الإسلام يُرفع فلا يكون إلا ذكرى على ألسن المسنّين، أي أن الذاكرة الشعبية هي التي تكون المستودع الأخير للعلم والدين والقرآن بعد أن "ترفع" كل الآثار الحسّية لها!

إن الخطاب الإصلاحي ظلّ ممزّقاً - من وجهة نظر سوسيولوجية وثقافية - بين رؤيتين للعالم: الرؤية الشعبية التي تستكين للأمر الواقع لأنها ترى فيه عقاباً إلَهياً وتجسيداً لعلامات الساعة كما أعلنها النبي؛ والرؤية النخبوية التي تتّجه نحو الانخراط في المشروع الغربي باعتباره بديلاً للوضع القائم، من دون أي اهتمام بالوعي الشعبي الذي لا يمثّل في نظرها إلا وعياً هامشياً. وهذا التوسّط بين الرؤيتين هو الذي يحدّد للخطاب الإصلاحي خصوصيته باعتباره محاولة في تعبئة وعي الجماعة، وهو أيضاً الذي يمنعه من تخطّي حدود معينة في المعاصرة، لأن تخطّي هذه الحدود يعني انقطاعه عن التواصل مع هذا الوعي الذي يريد تعبئته. بعبارة أخرى، إنه لا يقطع تماماً مع الثقافة الشعبية الشفوية فلا ينخرط تماماً في المنطق الجديد للكتابة، أي منطق الثقافة المكتوبة الجديدة التي أتى بها الغرب بديلاً عن الثقافة المكتوبة التقليدية. كما أنه لا يصل إلى حدّ تشكيل خطاب مقعّد ذي صرامة منطقية لا يعتمد الأسطورة ولا يستعمل الاستعارة إلا عن وعي[3].

(١) من حديث طويل رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٢) من حديث رواه الترمذي عن أنس بن مالك.

(٣) راجع ما ذكرناه أعلاه حول علاقة المنطق بنمط الكتابة.

ـ ٢ ـ

التراث العربي في السياسة والتنظيرات الدينية المعاصرة في مسألة الحكم

يحتاج الفكر العربي إلى الوعي بذاته، إلى نقد تجاربه وقراءة نفسه باستمرار حتى يتجه دائماً نحو التجدد ويتفادى الاجترار وإعادة إنتاج نفس الخطاب نتيجة الاستمرار في نفس الطرق في التفكير. ويحتاج الفكر العربي إلى إعادة طرح إشكالاته بطريقة أكثر موضوعية، وتجنب الشحنات الأيديولوجية القوية التي تتضمنها مصطلحاته والتي تدفع في الغالب إلى المعالجات العاطفية للقضايا، وإلى التشنّج المبالغ فيه، وإلى تقليص المعرفي لحساب السياسي.

كان يمكن للعرب اليوم أن يكون الفكر العلمي قد ترسّخ عندهم وأن يؤسّسوا علوماً اجتماعية عربية، ليس بمعنى أن تكون حكراً عليهم، إذ إن العلوم لا جنسية لها، ولكن بمعنى أنها تركّز موضوعاتها واهتماماتها على ما يمس الوضع العربي، كما حدث عند الأمم الأخرى، وآخرها ما نرى اليوم في أمريكا اللاتينية. كان يمكن مثلاً أن يقوم علم سياسة عربي يدرس التجارب العربية الماضية في الحكم، ويدرس تجارب اليوم، ويحلل آفاق الغد؛ علم سياسة يتميّز بالعقلنة عوض العاطفة، يتميّز بالاستشراف الموضوعي للمستقبل عوض الحلم، يتميّز بنقد الماضي عوض حجبه والتغطية عليه. إن التفكير العلمي هو رهان التقدم الحقيقي، لكننا اليوم ما زلنا نحلل الخطاب السياسي بالخطاب السياسي، ونقيم الحلم بديلاً عما يجب أن نفعله، ونخلط بين ما نريده وما نعيشه.

ومما يزيد الطين بلّة، أننا لم نتوصل لحد الآن إلى وضع الإشكالات بدقة. وكمثال على ذلك ـ وهو المثال الذي تتعلق به هذه الدراسة ـ أننا منذ عقود نرى ركاماً كبيراً من المؤلّفات التي تدعونا إلى استكشاف "علم سياسة" في الماضي عوض تحقيقه في الحاضر، وإلى نقل "نظام حكم" عن الماضي عوض تصوره للمستقبل. هذه المحاولات التي تزعم أنها تنطلق من التراث أو الإسلام أو الأصالة لا تفعل إلاّ أن تهمّش القضايا

الأساسية كما كان يجب أن تُطرح، وهي تنطلق من خطأ مزدوج: خطأ في قراءة التراث، وخطأ في كيفية توظيفه.

هذا البحث هو محاولة سريعة لتشريح ما يتعلّق من هذا التراث بموضوع الحكم، حتى لا يكون مثل قنديل علاء الدين السحري نطلب منه كل شيء، على أن نستعرض في الجزء الثاني استعراضاً نقدياً التنظيرات الدينية المعاصرة في قضية الحكم.

أولاً ـ التراث العربي في السياسة: محاولة في التنميط Tylopogie

يمكن أن تُقسم إلى أربعة أنماط أساسية مباحث التراث العربي في السياسة، وذلك حسب نوعية المعالجة واختصاص أصحابها، وهي المباحث التي استرعت اهتمام المنظّرين الدينيّين المعاصرين في محاولاتهم إقامة نظرية سياسية مستندة إلى "ثوابت" دينية، مع ملاحظة أن نمطاً أساسيّاً هو الفلسفة السياسية (القديمة) لن يُعرض بين هذه الأنماط، لأنه لم يؤثّر قليلاً أو كثيراً في التنظيرات الدينية المعاصرة في مسألة الحكم، من الكواكبي إلى الآن، إذا استثنينا الحالة الخاصة التي مثّلها محمد عبده (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وهذه الأنماط هي:

فقه (فقهاء)	← الفقه السياسي	(نموذج: الماوردي)
أدب (أدباء)	← أدب مناصحة الملوك أو السياسة الملوكية	(نموذج: ابن أبي الربيع)
وعظ (وعّاظ)	← السياسة الشرعية	(نموذج: ابن تيمية)
تاريخ (مؤرّخون)	← الاجتماع السياسي	(نموذج: ابن خلدون)

فلنستعرض خصائص كل نمط من هذه الأنماط مع محاولة تأطيره تاريخياً واجتماعياً وبيان حدود وظائفه.

أ ـ الفقه السياسي:

الفقه السنيّ ـ الذي يمثله أصحاب المذاهب الأربعة ـ لم يعتنِ كثيراً بالتفكير السياسي، واتجهت اهتماماته أساساً إلى بيان أحكام العبادات والأحوال الشخصية ومعاملات السوق. والسبب في ذلك أن السلطة انفردت بالقرار السياسي، والفقهاء اختاروا الحياد. إلاّ أن انفصالهم عن السياسة لا يعني انفصالهم عن الواقع، لذلك تركت الصراعات السياسية أثراً في إنتاجهم سنستقرئه مثلاً في تضخم أبواب الأيْمان والعتق والطلاق، إذ كانت السلطة تُكرِه المواطنين على البيعة بالأيْمان المحلّلة للدماء والأموال والحرمات؛ وكذلك في تضخم

أبواب العبادات، إذ كانت السلطة تسعى إلى إلهاء الجماهير بها عن العمل السياسي.

ويمثل كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي[1] النموذج الأكثر تمثيلاً للفقه السياسي، سعى فيه صاحبه إلى تطوير المباحث السياسية في الفقه وجعلها مبحثاً مستقلاً. ويضم الكتاب عشرين باباً، وهو مكتوب بأسلوب واضح متين، يتضمن نقولاً عن الفقهاء، وخاصة الشافعي وأبي حنيفة، وتتخلله استطرادات فقهية وتاريخية وأدبية. ويرى الماوردي أن الإمامة هي "عقد" مثل عقود البيع والزواج مثلاً؛ فهي عقد مراضاة بين طرفين: الحاكم والمحكوم. وهي فرض كفاية يقع على عاتق فريقين من الناس: أهل الاختيار حتى يختاروا الإمام، وأهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم لها. وفي أهل الفريقين شروط لا بد أن تتوافر. فالطريقة العادية لاختيار الحاكم أو "الإمام" هو أن يقدّم من تتوافر فيهم شروط الإمامة ترشحاتهم، ويتقدّم من تتوافر فيهم شروط الاختيار لتعيين أحدهم. لكن الماوردي يقبل أيضاً طريقة ثانية هي أن يعهد الحاكم بالإمامة إلى شخص يخلفه بعد موته، بدليل أن أبا بكر عهد بالإمامة إلى عمر بن الخطاب. ولما كانت الإمامة عقداً بين الحاكم والمحكومين فقد تعلّقت بالطرفين المتعاقدين جملة من الحقوق والواجبات. ولعقد الإمامة مفسدات تتمثّل في تغيّر حال الإمام إما بجرحٍ في عدالته أو بنقصٍ في بدنه.

ثم إن الإمامة تتفرع عنها "ولايات" عديدة هي أيضاً عقود، لكن لا تتمّ بين المكلفين بها والمحكومين، وإنما بين المكلفين والإمام نفسه الذي أصبح مفوضاً عن الأمة، والمقصود بالولايات الوزارة وإمارة الأقاليم والقضاء... إلخ.

فمن خلال **الأحكام السلطانية** تبرز بوضوح معالم المعالجة الفقهية. فالفكرة الرئيسية التي تتمحور حولها مباحث الكتاب هي اعتبار "الإمامة" وما تحتها من "الولايات" مجموعة من العقود بين الإمام والأمة أو بين الإمام والولاة[2]. ومصدر هذه الفكرة هو الفقه الذي اعتبر كل المعاملات الاجتماعية عقوداً (الزواج، البيوعات... إلخ).

وقد طبّق الماوردي نفس الفكرة في ميدان الحكم، على أن يكون المحكومون بمثابة الفتاة القاصِر التي لا تعقد زواجها بنفسها وإنما عن طريق وليّها، وكذلك "الأمة" إنما يمثّلها في العقد "أهل الاختيار" من علماء وأعيان... إلخ. والمنهجية التي يتدرّج بها الماوردي في معالجة كل موضوع هي نفس المنهجية التي يعتمدها الفقهاء في المواضيع الفقهية

(١) الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، (القاهرة، مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ).

(٢) يقول ابن حزم أيضاً: «الإمام إنما جعل ليقيم للناس الصلاة وأخذ صدقاتهم ويقيم حدودهم ويمضي أحكامهم ويجاهد عدوهم، وهذه كلها عقود..». والملاحظ أن الماوردي وابن حزم متعاصران في الزمن متباعدان في الوطن. انظر: ابن حزم الأندلسي، **المحلّى**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧هـ، ج١، باب التوحيد، المسألة ٨٧.

العادية، إذ يبدأون عادة بالتعريف ثم بيان الحكم ثم بيان الشروط ثم بيان الواجبات أو الحقوق ثم بيان المفسدات. . . إلخ. وأخيراً، فإن الماوردي يستمدّ من الواقع القائم أكثر مما يبتكر وينظّر، فما لم يجده معارضاً لنصّ شرعيّ أقرّه. والاستدلال يكون إما بنصّ صريح من القرآن والحديث وعمل الصحابة أو قياس على ذلك. فالعملية كلها هي قياس واقع حاضر على واقع نموذج ماضٍ. ونجد في هذه المعالجة كل سلبيات المنهج الفقهي، من ذلك مثلاً أنه منهج فضفاض يمكن به تبرير الواقع بسهولة، لأنه يعتمد أساساً قياس الشكل دون المضمون، لذلك جوّز الفقهاء مثلاً ولاية العهد تبريراً لما ساد الدولتين الأموية والعباسية من احتكار للحكم بالتوارث، قياساً على استخلاف أبي بكر لعمر.

وبالرغم من أن الإمامة اعتُبرت عقداً الأمّةُ أحد طرفيه، فإن هذه "الأمة" سُلبت كل حقّ عملي في تعيين الحاكم، لأنها تفوّض نفوذها أولاً إلى "أهل الحل والعقد"، وهؤلاء يلغي اختيارهم أيضاً باتفاق مجموعة منهم على مبايعة شخص. ثم إن الحاكم المبايَع يحتكر أخيراً تمثيل الأمة بدون أن يكون لها ـ ولا لأهل الحل والعقد ـ شرعية التراجع عن القرار مهما طالت المدة الزمنية، بل يتواصل الاحتكار إلى ما بعد الموت بما أنه من حق الإمام استخلاف من بعده. فالأمة تفقد حقوقها الفعلية انطلاقاً من عملية انتخاب مرتجلة ومنقوصة اعتُبرت نظرياً كعقد بين الحاكم والمحكوم.

ثم تسود الهرمية المؤسسة السياسية باعتبار الإمامة هي الأصل، وبقية الوظائف فروعاً عنها. فالإمام يمثّل السلطة السياسية والدينية العليا، وليس هناك ما يحدّ نفوذه بما أن بقية المناصب تصدر عنه.

ب ـ السياسة الملوكية:

وُجد في الحضارات القديمة نوعٌ من التأليف السياسي أقدم عليه "الحكماء" والفلاسفة يتمثّل في تحرير كتابات للحكام تقدم لهم النصح والمشورة وتجمع لهم الآراء والتدابير المُعِينة لهم في سياستهم وتحثّهم على العدل وحسن المعاملة. وهذا النوع من التأليف في "السياسة الملوكية"[1] يمكن أن يُعتبر نوعاً من العمل الإصلاحي يقدم عليه هؤلاء المفكّرون. فالفلسفة اتجهت قديماً إلى معالجة الأخلاق الفردية والاجتماعية بطريقة نظرية تجريدية، لكن البعض أراد أن يقوم بخطوات عملية وذلك بالتقدم إلى الحكام بالنصح والمشورة ومحاولة إقناعهم بالحجّة.

وقد بدأ الحكم في الحضارة العربية الإسلامية شوروياً ثم سرعان ما تحول إلى

(١) أو ما يسميه عبد الرحمن بدوي: «مرايا الأمراء». انظر: بدوي، عبد الرحمن: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، مصر، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤، ص ص٥ ـ ٦.

الاستبداد، وأصبح الحاكم المسلم لا يختلف عن مثيله في الحضارات الأخرى. وأدّى دخول العنصر الفارسي في الدولة العربية الإسلامية إلى ظهور مثل هذه المحاولات التي يقوم بها المثقف لتوجيه الحياة السياسية. ويمكن أن نجد نماذج مبكّرة لذلك في بعض رسائل عبد الحميد الكاتب، مثل الرسالة المعروفة بـ«نصيحة وليّ العهد»؛ وكذلك في آثار عبد الله بن المقفّع خاصة **كليلة ودمنة** و**سير ملوك العجم** و**الأدب الكبير** و**الأدب الصغير**. وفي كتاب **كليلة ودمنة** يصوّر ابن المقفّع هذه الرغبة التي تدفع المثقف إلى القيام بدوره في توجيه الحياة السياسية وذلك في شخص الفيلسوف "بيدبا" الذي غاظه ما عليه الملك "دبشليم" من طغيان فقرّر مناصحته بهذا الكتاب.

وبالتوازي مع هذا التأثير الفارسي، فإن حركة الترجمة التي ابتدأت في العهد العباسي اتجهت إلى التراث اليوناني فوجدت فيه أيضاً تآليف سياسية شبيهة بالآثار الفارسية السالفة الذكر، فعمد بعضهم إلى ترجمتها وتقديمها إلى الحكام لنفس الغاية. هذا ما فعله مثلاً أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية في **العهود اليونانية**، أو يوحنا بن البطريق في **السياسة في تدبير الرياسة**[1]. ثم قد يكون الاستبداد دفع بمؤلفين آخرين إلى نشر كتاباتهم السياسية على أنها إنتاج يوناني أو فارسي، بينما اتجه البعض الآخر إلى هذا التأليف صراحةً، والنموذج الأحسن في ذلك هو كتاب **سلوك المالك في تدبير الممالك** لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، الذي قدّم كتابه إلى الخليفة العباسي الثامن المعتصم بالله[2].

ويضمّ الكتاب أربعة أقسام، يتضمن **الأول** بياناً للعقائد الإسلامية، **والثاني** أحكام الأخلاق، **والثالث** أصناف السيرة العقلية، **والرابع** أحكام السياسة. وكل ما ورد في الكتاب معروض في الغالب ضمن جداول بيانية. ويتحدث القسم السياسي عن أركان الممالك وشروط الملك وأنواع سياساته وأقسام التدبير... إلخ. ويتناول أيضاً المدن وما ينبغي توافره فيها، وحاشية الملك وما يشترط أن تكون عليه.. إلخ.

وفي هذا النوع من التآليف تسيطر النظرة الأبوية التي تجعل الرعية بمثابة صِبية صغار يتعهدهم حاكم عظيم جبار. كما يختلط شخص الحاكم بجهاز الدولة، وتكون خدمة الدولة تدعيماً لسلطة الحاكم، ويطغى في هذا النوع من التآليف الجانب النظري والتفريعات البسيطة.

ويبقى الجانب البارز متمثلاً في محاولة هؤلاء الكتّاب إقناع الحاكم بمعادلةٍ شكلها كالتالي:

---

(١) حققها بدوي في: **الأصول اليونانية**..، م.س.

(٢) ابن أبي الربيع، شهاب الدين: **سلوك المالك في تدبير الممالك**، جمعه محمد السملوطي ومحمد عارف، مصر، ١٢٨٦هـ.

عدل وحُسن سيرة = محافظة على المُلك

فالكاتب لا يسعى إلى إقناع الحاكم بالعدل وحُسن السيرة كأخلاقيات وإنما باعتبارهما ضماناً لاستقرار حكمه والمحافظة على مصالحه، وهو ما يجعلهما أكثر تأهلاً للتقبل.

ج ـ السياسة الشرعية:

تتجه "السياسة الشرعية" في نفس اتجاه "السياسة الملوكية" من حيث تقدمها من الحاكم بالنصح وإمساكها عن الموضوعات الحسّاسة التي تثير معارضته، فهي لا تأخذ على عاتقها نقد السلطة وبيان شرعيتها بقدر ما تعتني بتوجيه السلطة القائمة وترشيدها.

وغالباً ما يكتب في "السياسة الشرعية" رجال دين غير متصلين اتصالاً وثيقاً بالحكام، ما يجعل كتاباتهم أكثر شجاعة، واهتمامهم بواقع الشعب أكثر بروزاً. ويتقلّص عندهم بعض الشيء ذلك التداخل الذي ساد مؤلّفات "السياسة الملوكية" بين جهاز الدولة وشخص الملك. وقد عمل رجال الدين أساساً على استبدال الآراء اليونانية والفارسية بنصوص شرعية من الكتاب والسنة، إذ رأوا أن الإسلام يحتوي على كل ما يلزم لتسيير الدولة وأنه لا داعي للاستمداد من فكر آخر، كما رأوا أن النصوص الشرعية أكثر تأثيراً على الحاكم من أقوال الحكماء والفلاسفة، لأن الوازع الديني قوي في المجتمع سواء لدى الحكام أم المحكومين.

مثل هذه المؤلّفات كثيرة في التراث العربي، لعل أشهرها كتاب ابن تيمية **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**[1]، وهي رسالة مكتوبة بأسلوب واضح تتخلّله استطرادات في مواضيع دينية مختلفة ونصائح أخلاقية وتوجيهية، ويطغى عليها الجانب النقلي (قرآن، سنّة، أقوال الصحابة، أقوال علماء.. إلخ). وقد انطلق فيها من آية ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾، فقسّم رسالته إلى قسمين: قسمٌ يتعلّق بأداء الأمانات: ﴿أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾، وقسمٌ يتعلّق بالحدود والحقوق: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾. والقسم الأول يتعلق بالولايات والأموال، والثاني بحدود الله وحدود الآدميين.

ويرى ابن تيمية أن القاعدة الأساسية التي يجب مراعاتها في الولايات هي استعمال الأصلح. وأن الصلاح يتم بتوافر شرطين هما القوة والأمانة. أما بالنسبة للأموال فإن القاعدة هي أن يأخذ كل ذي حق حقه ويؤدي حقوق الغير التي عليه.

إن هذا النوع من التأليف السياسي يتسم عموماً بالمعالجة السطحية الأخلاقية بما أنه يرتكز أساساً على قواعد ونصوص عامة، ولا يتجه إلى بيان الطرق العملية الكفيلة بإحلال

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** بيروت، دار الكتب العربية، ١٩٦٦.

هذه القواعد والنصوص في الواقع بقدر ما يدعو إليها بطريقة وعظية. كما يتجه رجال الدين بصفة عامة إلى الدفاع عن الدين أكثر من الدفاع عن مصالح الشعب. صحيح أن القيم الدينية قد تتفق مع الصالح العام، لكن النصوصية تترك آثاراً سلبية في كثير من المواقع. وكمثال على ذلك نجد ابن تيمية يصرح بأن الشورى تتم بين الأمير وبين أولي الأمر، وأولو الأمر هم الأمراء والعلماء. فإذا تذكرنا بأن ابن تيمية عاش في القرن الثامن الهجري، فإننا نتساءل: ألم يصل الشعب إلى مستوى يؤهله لأن يأخذ أمره بيده ويستغني عن "أولياء" يوكلون عليه؟ وهل علماء الدين هم وحدهم الممثلون للشعب العارفون بمصالحه حتى يحتكروا تمثيله أمام الأمراء؟

د ـ الاجتماع السياسي:

تمثل **مقدمة** ابن خلدون إنتاجاً متميّزاً في التراث العربي، ولا بد أن يكون صاحبها قد اطلع قبل كتابتها على كل ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي من تطور، إذ جاءت كتابة **المقدمة** في آخر مراحل العطاء الحضاري العربي وأول مراحل الجدب الذي ساد الثقافة العربية ابتداءً من القرن التاسع الهجري.

وعلى الرغم من أهميتها، فإن **المقدمة** لم تترك أثراً كبيراً في الفكر العربي القديم، وكادت تُهمل، ولم يهتم بها إلاّ عدد قليل من الكتّاب مثل ابن الأزرق الأندلسي[1]. ولهذا فإن أفكار ابن خلدون لم تشهد أي تطوير وبقيت على حالها الأولى كما دوّنها صاحبها في القرن الثامن الهجري.

واحتوت **المقدمة** على معالجة سياسية متميّزة بطابعها الاجتماعي والتاريخي، لذلك أمكن عدّها نوعاً متميّزاً في المقاربات التراثية لموضوع الحكم، إذ ارتبط هذا الموضوع عند ابن خلدون بنظرته للاجتماع باعتباره ضرورة بشرية وضعية، تدفع إليه الحاجات الأولية للإنسان، وتحرّكه العصبية، وتحكمه جدلية الانتقال من البداوة إلى الحضارة. فليست الدولة ـ مهما اختلفت أشكالها ـ إلا تجسيماً للمرحلة الثانية، مرحلة الحضارة؛ وضرورتها لا تفرضها عوامل خارقة للوعي الإنساني، بل هي نتيجة دينامية الاجتماع نفسه. وكذلك الأمر بالنسبة لسيرورتها التي حلّلها ابن خلدون بكثير من الجبرية الآلية.

وتحدث ابن خلدون عن "الخلافة"، فاعتبرها شكلاً للدولة التي قامت على أساسين: عصبي وديني؛ لذلك فسّر الانقلاب الأموي بأنه ضرورة اقتضاها استمرار الدولة، إذ كان لا بد أن

---

(١) ابن الأزرق الأندلسي: **بدائع الملك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار، بغداد، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٧.

يحل وازع آخر محل الوازع الديني الذي ضعف، فكان الوازع العصبي الأموي.

لن نعرض هنا تحاليل ابن خلدون في الاجتماع السياسي، فهي مشهورة وتناولتها بالدرس مؤلفات كثيرة[1]. المهمّ أن ندرك ما يتميّز به التحليل الخلدوني من واقعية وتتبع للحدث على المستويين التاريخي والاجتماعي، وهو ما يُفتقد في أنواع المقاربات الفكرية الأخرى في مسألة الحكم.

ثانياً ـ الجدل المعاصر حول الإسلام والسياسة

صدر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** سنة ١٩٢٥، لكن التفكير في كتابته ابتدأ حوالى سنة ١٩١٥ كما يتضح من المقدمة وبعض الإشارات التي تتخلله، أي في فترة الاحتضار الأخير للخلافة. ومن المعلوم أن آخر خليفة فعلي هو السلطان عبد الحميد الذي سقط إثر انقلاب ١٩٠٨ على يد أعضاء "جمعية الاتحاد والترقي". لكن هيكل الخلافة لم يسقط، وعمد أعضاء الجمعية إلى تنصيب خلفاء صوريين وإنْ كانوا يحلمون بدولة قومية طورانية. وبعد انهزامهم في الحرب العالمية الأولى أصبح الخلفاء المسلمون تحت أوامر إنجلترا إلى أن نهضت المقاومة الوطنية التركية بزعامة كمال أتاتورك، فأقامت الجمهورية سنة ١٩٢٣، وألغت الخلافة سنة ١٩٢٤، فتأثر علماء المسلمين بذلك أكثر من تأثرهم فيما سبق بالاستبداد الحميدي خاصةً في الشام العربي، وبالمحاولات المعلنة والخفية للقوميين الطورانيين للإساءة إلى العرب وخنق النهضة العربية، وبالمساومات الخسيسة التي أقدمت عليها الخلافة الإسلامية ضد مصالح القضية العربية (مصر مثلاً) أو عجزها الفظيع عن الدفاع عن "ممالكها" منذ بداية الاستعمار. نسي العلماء المسلمون كل هذا وجعلوا همّهم الوحيد إعادة إحياء الخلافة، وعقدوا سنة ١٩٢٥ مؤتمراً لهذا الغرض كان مآله الفشل الذريع. والملاحظ أن حركة إحياء الخلافة هذه أقصى ما كان يمكنها الوصول إليه هو تنصيب أحد حكام ذلك العهد خليفةً للمسلمين. فإذا عرفنا أن كل هؤلاء كانوا طغاة عملاء عجبنا لهذه القيمة الصورية التي أُعطيت للخلافة.

في هذا الظرف بالذات نشر علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، فعاكس التيار وأغاظ هؤلاء العلماء بتعمّده التنصيص في مقدمة كتابه أنه من العلماء وأنه قاضي المنصورة... إلخ (أي أنه ضمنياً قد خَرَق "الإجماع" المعاصر لتنصيب خليفة للمسلمين). وإلى جانب ذلك لا بد من الإشارة إلى الظروف المصرية آنذاك التي كانت

(١) راجع مثلاً: الجابري، محمد عابد: **العصبية والدولة**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ط٢: ١٩٧٨.

صاخبة أيضاً (انتفاضة ١٩١٩ ثم الوزارة الوطنية برئاسة سعد زغلول سنة ١٩٢٤ ثم الإطاحة بهذه الوزارة...)، ولا داعي للدخول في تفاصيل المعارك الحزبية المصرية آنذاك وانعكاساتها على المواقف من كتاب **الإسلام وأصول الحكم**[(١)]، فقد اختلط السياسي بالفكري، وتداخلت المواقف بشكل يؤكد الشحنات الأيديولوجية القوية للكتاب، ويؤكد أيضاً شدّة تداخل السياسي بالثقافي في الخطاب العربي.

كان من الطبيعي أن يثير كتاب علي عبد الرازق ضجة كبرى، ذلك أن جرأته في تناول بعض القضايا كانت أكبر من أن يتسامح معها علماء الدين، ولا سيما أصحاب المناصب الرسمية منهم. وهذه الضجة قد حجبت إلى حد كبير الأفكار الرئيسية التي أراد الكاتب تبليغها، ووسّعت النقاش إلى كثير من الأمور الجانبية والمسائل العرضية. لكن لا بد أن نلاحظ أيضاً أن أسلوب الكاتب ساهم أيضاً في سوء الفهم وتهميش القضايا الأساسية التي دافع عنها الكتاب. من ذلك مثلاً أن الأفكار لم تُعرض بطريقة واضحة، بل عُولجت بعبارات تحتمل أكثر من وجه، وربما تجد لفكرة واحدة عبارة تشبه الإثبات وعبارة تشبه النفي. فالمؤلف ينفي مثلاً أن يكون للنبي محمد أي نوع من الحكم ويؤكد أن دوره ديني فقط، لكنه من جهة أخرى يقول إن السلطان الديني أقوى من كل أنواع الحكم. فهل هذا إثبات لحاكمية النبي أم نفي لها؟

ثم إن المؤلِّف يستعمل كلمات مثيرة لكنها غير دقيقة مثل وصفه حكم أبي بكر بأنه "لاديني"، وهو يقصد أن يقول "مدنياً". وهو لا يجعل لأكثر المصطلحات التي يتضمنها كتابه مفاهيم قارّة مثل: الدين، المُلك، التبليغ، السلطان، الحكم، الوحدة السياسية، الوحدة الدينية.. هذا إضافة إلى عدم نضج بعض آرائه، بل تناقضها أحياناً. وعذره في كل هذا هو جدّة هذه الطريقة في تناول مسألة الحكم في الإسلام.

والأفكار الأساسية في الكتاب يمكن أن نلخصها في ثلاث قضايا:

أولاً ـ إن الخلافة ليست من الدين ولم ترد مشروعيتها لا في الكتاب ولا في السنّة ولا في الإجماع ولا في الاستنباط العقلي، فهي إذن من اجتهادات أصحابها. ومن الملاحظ هنا أن الخلافة عنده هي النمط المعيّن الذي وضعه الفقهاء وليس مطلق حكومة. فهو يفرّق بين الحكومة والخلافة فيقول: «إنْ يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان

(١) انظر طرحين متناقضين في هذا الموضوع:
ـ الدراسة التي قدم بها محمد عمارة لكتاب عبد الرازق في: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مع دراسة ووثائق لمحمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
ـ الريس، محمد ضياء الدين: **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، مصر، دار التراث، ١٩٧٦.

على الخلافة بمعنى الحكومة في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع، مطلقة أو مقيدة فردية أو جمهورية استبدادية أو دستورية أو شورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما إنْ أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة»[١].

ثانياً ـ أنه لم يوجد نظام حكم في عهد النبي محمد لأنه لم يكن حاكماً ولم تكن له وظائف سياسية، ولأن الدين لا يتناول هذه الجوانب لخروجها عن مشمولاته. فكل ما كان موجوداً هو "زعامة دينية" خاصة بالنبي بحكم نبوّته ووحدة دينية مرهونة بوجوده؛ يقول: «من المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية»[٢].

ثالثاً ـ وجوب فصل الدين عن السياسة ومعالجة السياسة بالعلم فقط؛ يقول: «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[٣].

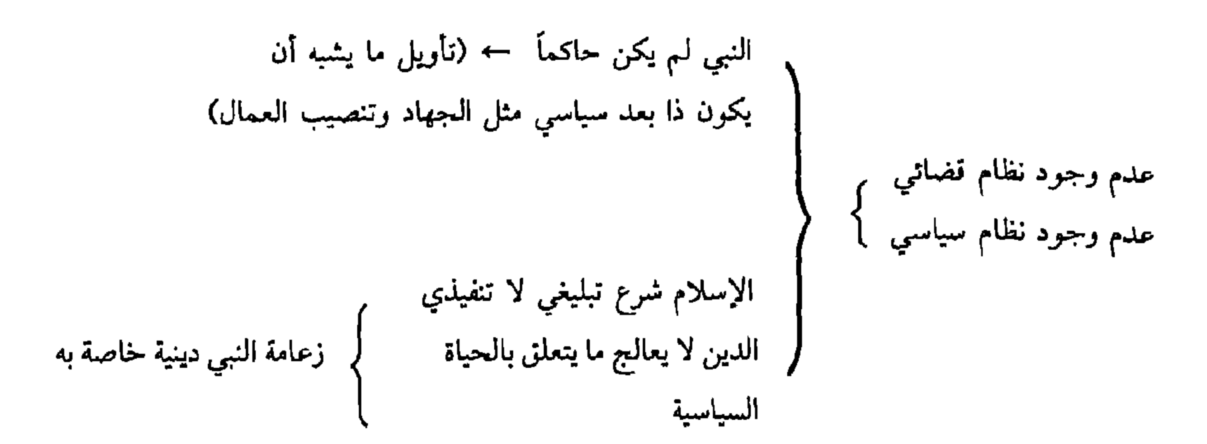
وهذه باختصار الطريق التي سلكها المؤلِّف ليصل إلى هذه القضايا الثلاث:

القضية الأولى وصل إليها عبر المراحل التالية: انطلق من تعريفات الفقهاء للخلافة واستدلالاتهم عليها لينقض أدلتهم، إذ يرى أن الأدلة التي قدّموها تشير إلى ضرورة وجود حكومة وليس بالضرورة شكل الخلافة.

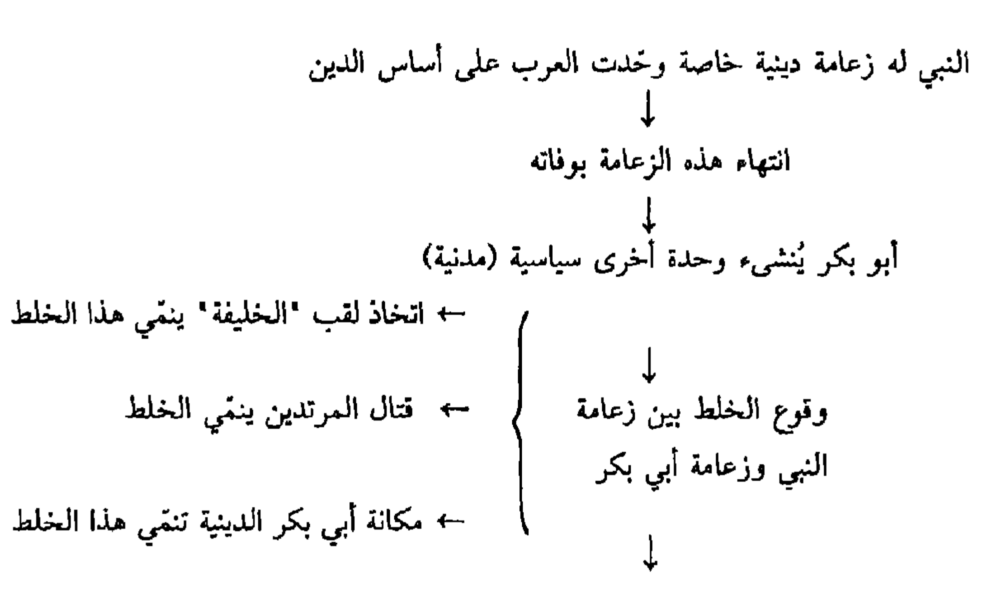
النظام السياسي ← الخلافة
الأدلة الشرعية ← الحكم
≠

القضية الثانية وصل إليها عبر المراحل التالية: لم يجد في عهد النبي نظاماً قضائياً ولا نظاماً سياسياً فاستنتج أنه لم يكن حاكماً، وأن الإسلام شرع تبليغي لا تنفيذي، وأن الدين يعالج المسائل الأخلاقية والأخروية لا المسائل السياسية، فلم يكن للنبي إلا زعامة دينية انتهت بوفاته.

(١) عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، م.س، ص١٣٥.
(٢) المرجع نفسه، ص١٤٣.
(٣) المرجع نفسه، ص١٨٦.



القضية الثالثة وصل إليها عبر المراحل التالية: بما أن زعامة النبي هي التي وحّدت العرب وأن هذه الزعامة دينية خاصة به، فإن وفاته تنهي هذه الزعامة وتنهي الوحدة الدينية. وإذا اتحد العرب بعده، فإن اتحادهم سيكون سياسياً لا دينياً، وإذن سيكون الحكم (= الدولة) مدنياً. لكن الذي وقع هو اختلاط الاعتبارات السياسية بالاعتبارات الدينية عن غير قصد أثناء "الخلافة الراشدة" ثم عن مكر بعد ذلك، وهذا ما فرض على المسلمين شكلاً معيناً للحكم اتسم بالطابع الديني وشلّ التفكير السياسي. والنتيجة أنه يجب اليوم إصلاح هذا الخطأ الذي استمر قروناً بالفصل بين الدين والسياسة في مجال الحكم.



هذه إذن، بصفة عامة، عناصر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** وقضاياه الرئيسية، وبهذا

أجاب علي عبد الرازق عن سؤالين أساسيين:

أ) كيف أسس المسلمون نظام الحكم سابقاً؟

ب) كيف يؤسّس المسلمون نظام الحكم اليوم؟

معتمداً في الإجابة عن السؤال الأول المتابعة التاريخية، وعن السؤال الثاني الدعوة إلى العلوم الحديثة والأفكار العصرية. وأخرج القضية برمتها من ميدان الفقه، أو ميدان مناصحة أولي الأمر، لتصبح قضايا من اختصاص العلوم الاجتماعية والإنسانية. لكن ميزة كتاب **الإسلام وأصول الحكم** أنه اعتمد المنهج الفقهي للنقد السلبي، أي أن يبيّن تناقضات الخطاب التقليدي في مسألة الحكم من الداخل. ومن الملاحظ أن هذا يعني على المستوى العملي إبعاد علماء الدين عن المجال السياسي ونفي أن يكونوا "أهل الحل والعقد"، وهم الذين كادوا يحتكرون هذه الأهلية وأعطوا لأنفسهم شرعية تمثيل "الأمة" أمام الحكام والنيابة عن الله في تقرير الأحكام.

لكن علي عبد الرازق ـ خرّيج الحلقات الدينية ـ وقع في مساوىء المنهج الفقهي الذي انتقده ورفضه وذلك عندما ركّز أبحاثه على مسلّمة ضمنية أو فرضية أولى يمكن أن نصوغها على الشكل التالي: إما أن يكون في الإسلام نظام حكم فتكون السياسة متصلة بالدين، وإما أن لا يكون في الإسلام نظام حكم كامل فتكون السياسة منفصلة عن الدين. إن مثل هذه الفرضية تختزل القضية وتدفع إلى الخطأ، لأنها تخلط بين الإسلام كدين والإسلام كتاريخ، وتهمل إمكانية أخرى هي الأصح تاريخياً وهي أن يكون قد وجد فعلاً في إطار الإسلام ـ التاريخ نظام حكم أخذ الشرعية الدينية لكنه لم يكن إلا نتاجاً لظروف اجتماعية واجتهادات بشرية.

بل إن الفرضية المختزلة التي انطلق منها علي عبد الرازق مكّنت خصومه من نقد كتابه هو أيضاً وتفكيكه من الداخل بتعمد مواصلة الخلط بين الإسلام/ الدين والإسلام/ التاريخ. لذلك عمد المفتي محمد بخيت مثلاً إلى نقل ما يتعلق بالتنظيمات السياسية والمالية في عهد النبي، واستنتج «أن هذا وحده كافٍ لأن يؤسّس عليه دولة سياسية كاملة الدعائم والأركان، وأن الذي كان منها في عصره ﷺ كان على قدر الحاجة على رغم أنف المكابر العنيد، ويزاد بناء عليها كل ما تدعو إليه الحاجة في المستقبل»[1]. ثم يفتي بكفر علي عبد الرازق فيقول: «لكن المؤلّف قصد أن يعيب الرسول ﷺ وينتقصه بما هو براء منه فتقوّل عليه وعلى شرعه وحكمه وافترى هذه الأقاويل التي ما أنزل الله بها من سلطان، فكان بذلك كافراً وأكثر الحنفيّة على عدم قبول توبته في حقّ إقامة الحدّ عليه إنْ تاب»[2]. وبقطع النظر عن هذه

---

(١) بخيت، محمد: **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ، ص٢٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٦٩.

العنتريات المشائخية فلا بد أن نلاحظ أن ردود محمد بخيت، وكذلك محمد الخضر حسين[1]، قد أحسنت استغلال الثغرات المنهجية التي تركها علي عبد الرازق في كتابه. ولئن أخطأ هو في طرح الإشكالات، فإن كتابه يستمدّ قيمته من كونه صرخة احتجاج على ما ارتكبه الحكّام من مظالم تحت ستار الدين، وما تحمّله المُضْطَهَدون تسليماً بما اعتبروه أحكام الدين.

ثالثاً ـ الفكر السياسي "الإسلامي" المعاصر: في البحث عن "الثابت" الزئبقي

على النقيض من دعوة علي عبد الرازق، كانت هناك إذن رؤية محافظة تعتبر أن هناك نظرية إسلامية ثابتة في الحكم، وأن هذه النظرية قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، وإذا طُبّقت أفرزت نظاماً إسلامياً. وبما أنها واحدة وثابتة، فإن النظام الإسلامي واحد وثابت: فهي نظرية طُبِّقت في فترات تاريخية فأعطت نظاماً إسلامياً، وأُهملت في فترات أخرى فلم يتحقق النظام الإسلامي. وإذا أردنا أن نقيم النظرية الإسلامية في الحكم، فإننا نقيم تبعاً لها نفس النظام الذي وُجد في الفترات التاريخية التي طُبِّقت فيها. واختلاف العصر لا يؤدي إلى تغييرات جذرية لا على مستوى النظرية ولا على مستوى النظام، بل يحتاج فقط إلى بعض الإضافات. فمثلاً، إذا أردنا أن نقيم اليوم حكماً إسلامياً، فإننا نجد نظرية جاهزة، ونظاماً جاهزاً، هو الذي طُبِّق في فترات تاريخية مثل فترة النبوة والخلافة الراشدة، وغاية ما نحتاج إليه هو أن نقوم ببعض الإضافات ليس إلاّ.

إن هذه الرؤية يمكن أن تلخصها الجملة التالية التي كتبها محمد بخيت. فبعد أن عرض ما اعتبره نظام الدولة الإسلامية في عهد النبي، قال: «... والمنصف يرى أن هذا وحده كافٍ لأن يؤسّس عليه دولة سياسية كاملة الدعائم والأركان، وأن الذي كان منها في عصره كان على قدر الحاجة.. ويزاد بناء عليها كل ما تدعو إليه الحاجة في المستقبل»[2].

وتبعاً لهذا، فإن هذه الرؤية تعتبر أن النظام الإسلامي الناشىء عن النظرية الإسلامية في الحكم هو "الخلافة"، فإقامة الإسلام على المستوى السياسي هو إقامة الخلافة. يقول أحمد شلبي مثلاً: «هل الحكومة الإسلامية هي الخلافة؟ وبعبارة أخرى، هل الخلافة التي حدثت فعلاً في التاريخ كانت تطبيقاً صحيحاً لنظرية الحكم في الإسلام؟ الجواب على ذلك واضح، وهو يتفق مع ما حدث وما يحدث على مرّ الزمن من العلاقة بين النظريات

(١) انظر: حسين، محمد الخضر: **نقض الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، ١٣٤٤هـ.
(٢) بخيت، محمد: **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، م.س، ص٢٧٦.

والواقع. ولو تدارسنا دساتير العالم وتطبيق هذه الدساتير لاتّضح لنا أن التطبيق كثيراً ما كان غير متفق مع النظرية. . والحياة الإسلامية صورة من ذلك، فهناك خلافة كانت ترجمة حقيقية للفكرة الإسلامية عن الحكم، وهناك خلافة بعدت عن الفكرة بعداً واسعاً أو بعداً محدوداً»[1].

فالثابت إذن في الحكم الإسلامي هو النظرية والنظام معاً، والمبادىء والتطبيق معاً، والنصوص ومذاهب الفقهاء معاً، ولا شيء يتغيّر، إنما يُحتاج فقط إلى إضافات تختلف بحسب اختلاف العصور. ولا بد أن تكون هذه الإضافات ضئيلةً جداً لأنك إذا قرأت كتاباً مثل كتاب أحمد شلبي، فإنك تجد نفسك أمام عرض تاريخي لا أمام بيان لرؤية سياسية، لولا ما ذكره الكاتب في المقدمة من أنه كتب كتابه بقصد المساهمة في وضع دستور إسلامي لدولة إندونيسيا.

وإذا كانت هذه الرؤية قد دافع عنها في البداية أصحاب المناصب الدينية الرسمية، فإنها تتواصل اليوم بتأثير من روّاد الحركات الدينية الأصولية. فتقي الدين النبهاني مثلاً، مؤسس "حزب التحرير الإسلامي"، يرى أن الإنسان وهو سائِر في الحياة لا بد له من نظام ينظّم غرائزه وحاجاته العضوية، ولا يتأتى هذا النظام من الإنسان لعجزه وعدم إحاطته، ولأن فهمه لهذا التنظيم عرضة للتفاوت والاختلاف والتناقض مما ينتج النظام المتناقض المؤدي إلى شقاء الإنسان، ولذلك كان حتماً أن يكون النظام من الله تعالى»[2]. ولذلك أيضاً رأى النبهاني في نفسه الأهلية في أن ينوب عن الله في الأرض ويسنّ لأتباعه وللمسلمين دستوراً عرضه في كتابه. ومثل هذه الأفكار المتشددة نجدها أيضاً عند المودودي الذي يعلن صراحة أن نظام الحكم في الإسلام نظام ثيوقراطي وأن الديمقراطية ممنوعة في الإسلام، يقول: «لا يصحّ إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الثيوقراطية أو الحكومة الإلهية. ولكن الثيوقراطية الأوروبية في القرون الوسطى تختلف تماماً عن الثيوقراطية الإسلامية. . أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبدّ بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ. . .»[3].

ومن الملاحظ في هذا الإطار أن بعض الحركات الدينية لم تكن لتصل إلى مثل هذا التطرف قبل أن يحتك روّادها بفكر المودودي بالذات، إذ نجد بعض منظّري حركة "الإخوان المسلمين" مثلاً ينفون عن النظام الإسلامي صفة الثيوقراطية[4]. وهذا ما يبيّن

(١) شلبي، أحمد: **السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٧، ص٣٦.

(٢) النبهاني، تقي الدين: **نظام الإسلام**، القدس، منشورات حزب التحرير، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م، ص٥٩.

(٣) المودودي، أبو الأعلى: **نظرية الإسلام السياسية**، تونس، مطبعة فانزي، ١٩٧٧، ص ص١٥ ـ ١٦.

(٤) راجع مثلاً: عودة، عبد القادر: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٥١؛ وموسى، محمد يوسف: **نظام الحكم في الإسلام**، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط٢: ١٩٦٣.

خطورة الأفكار التي أدخلها المودودي على جزء من الخطاب السلفي، والتي لقيت رواجاً باسم الإسلام وهي الغريبة عن التراث العربي.

وبين اللائيكية (العلمانية) والرؤية المحافظة التي دافع عنها أصحاب المناصب الرسمية من رجال الدين وكذلك منشّطو الحركات الدينية الأصولية، نجد كمّاً هائلاً من الكتابات "الإسلامية" في السياسة تتميّز بالتوفيق، وهذا التوفيق يقع في اتجاهين:

- هناك توفيق نتج عن الاحتكاك بالفكر الغربي والعلوم الحديثة وتطور التفكير السياسي في هذا العصر، فحاول أصحابه أن يجمعوا بين ما يرونه من مقتضيات الإسلام وما اقتنعوا به من فعالية الأفكار السياسية الحديثة.

- وهناك توفيق نتج عن ارتطام بالواقع المعاش الذي لم يعد يترك مجالاً للرجوع إلى أنظمة اجتماعية ماضية، فحافظ أصحابه على صورة مثالية لكنهم نظّروا لنوع من التنازل استجابة لمقتضيات العصر.

فالصنف **الأول** يقرّ بوجود نظرية ونظام إسلاميين في الحكم، لكنه يقلّص من مجال توسعهما لتسدّ الأفكار الحديثة مناطق الفراغ، فمثلاً: وجود خليفة هو مبدأ إسلامي ثابت، وفصل السلطات هو مبدأ حديث يجوز الأخذ به أيضاً: وعملية التوفيق تتمثّل في وضع الخليفة كأعلى سلطة ووضع السلطات الثلاث الأخرى تحته (التنفيذية، التشريعية، القضائية)[1].

ومن الواضح أن هذا التوفيق لا يؤدي إلى شيء في النهاية. فمن هذا المثال يتبيّن أن وجود خليفة مع سلطات ثلاث منفصلة إما أن يؤدي إلى استحواذ الخليفة على كل السلطات، أو يؤدي إلى إلغاء أي تدخل للخليفة في السلطة. فإذا ما استحوذ الخليفة على السلطات الثلاث لم يعد هناك نفع من فصلها لأن المقصود بالفصل هو التصارع والاستقلالية ضماناً لعدم طُغيان إحدى السلطات على الأُخريين، فإذا قام هذا التصارع وتحققت الاستقلالية لم يعد لوجود الخليفة من مبرر.

والصنف **الثاني** يعتبر أن هناك نظرية إسلامية تامة في الحكم، وأنها تفرز نظاماً نموذجياً إذا طُبِّقت تطبيقاً محكماً، أو تفرز نظاماً ناقصاً إذا طُبِّقت تطبيقاً جزئياً. والنظام النموذجي تجسّد تاريخياً في فترة الخلافة الراشدة. وإذا أردنا أن نقيم اليوم حكماً إسلامياً فيجب أن نضع هذه الفترة كنموذج أمامنا، ونضع خطة تتدرج بنا من الواقع الحالي "المنحرف" إلى ذلك النموذج "الإسلامي". وهذه الرؤية تقرّ بأن الانتقال من الواقع

---

(١) يمثّل هذه الرؤية مثلاً: خلاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية**، مصر، المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ.

الحالي إلى "الحكم الإسلامي" ليس بسيطاً، لذلك فهي لا تُسقط الواقع، وتصرّح بعدم ملاءمته لبعض الجوانب من نموذج "الحكم الإسلامي"، وتعتبر أنه يمكن تجاوز ذلك على المدى البعيد.

وهكذا فقد وضع محمد رشيد رضا بعد سقوط الخلافة برنامجاً لإعادة الحكم الإسلامي يتضمن المراحل التالية:

- حصر العلماء الذين يمثّلون أهل الحل والعقد والذين يحق لهم تقرير الصالح في هذه المسألة.

- بيان نظام الحكم الإسلامي وإقناع رجال الحكم بنفعه وفضله.

- انتخاب خليفة إسلامي جديد بطريقة شورويّة وباتحاد العلماء ورجال الحكم (أهل الحل والعقد)[1].

بينما يقترح عبد الرزاق السنهوري في أطروحته الجامعية التي كتبها وهو متأثر ولا شك بالحملة الكبيرة التي أعلنها رجال الدين تباكياً على سقوط الخلافة، يقترح السنهوري إذن تكوين جمعية دينية تضم مجلساً أعلى للخلافة وجمعية عمومية... إلخ، ويؤكد على الطابع المؤقت لهذه الإجراءات فيقول: «بما أنه يستحيل اليوم أن نتصوّر إعادة تنصيب الخليفة الشرعي، فإن نظاماً استثنائياً للخلافة يصبح لا مناص منه ويبرّره الوضع الحالي للعالم الإسلامي. إن النظام الاستثنائي يجب أن يُعتبر باستمرار كنظام مؤقت، ومثلنا الأعلى يجب أن يتجه نحو العودة المستقبلية إلى الخلافة الشرعية»[2].

ويقترح ضياء الدين الريّس إنشاء هيئة «لها صفة السيادة، تمثّل الأمة الإسلامية كلها، ويصبح لها وضع دولي، تكون قيادتها جماعية وتصدر قراراتها بالشورى، تشترك فيها الدول والشعوب الإسلامية ويكون لقراراتها حق الطاعة على هذه الدول والشعوب»[3].

هذه بعض النماذج من المقترحات التوفيقية التي حكم عليها التاريخ بالإهمال، لأنها تعلقت بنظام الخلافة الذي لم يعد هناك أي إمكان لوجوده في العصر الحديث، بل إنه لم يقم قط في التاريخ بنفس الصورة التي يقدمه بها هؤلاء الكتّاب الذين كان بعضهم أول من تخلّى عن آرائه (السنهوري مثلاً)، وهو ما يبيّن إلى أي حدّ يمكن للمسلّمات الثقافية في فترة معيّنة أن تضع مناطق محرمة أمام التفكير وتفرض أشياء على أنها حقيقة مطلقة، ثم سرعان ما يتغيّر الوضع بمرور الزمن.

---

(١) رضا، محمد رشيد: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤٣هـ.

(٢) Sanhoury, Abdelrassak, *Le Califat*, Preface de E. Lambert, Paris, lib. Orientaliste, 1926, p. 139.

(٣) الريس، محمد ضياء الدين: **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، م.س، ص٣٥٨.

ثم مع المدّ السلفي في السبعينات من القرن العشرين، برزت خطابات أخرى في التوفيق اتخذت شكلاً معاكساً، بمعنى أنها انطلقت في الغالب من مثقفين وأكاديميين لا ارتباط لهم بالمؤسسات الدينية، وإنما اندفعوا إلى الإدلاء بدلائهم في الموضوع بصفتهم العلمية أساساً، ومشاركة منهم في نقاشات فرضت نفسها بحدة حول الإسلام والسياسة ونظام الحكم في الإسلام. وفي هذا الإطار يمكن أن نذكر عبد الحميد متولي[1]، الذي ينفي وجود نظام إسلامي في الحكم أو نظرية كاملة في ذلك، ويعتبر أن الإسلام احتوى على جزء فقط من النظرية السياسية يتمثل في "المبادىء" وأن باقي النظرية يُقام على أساس الاجتهاد. أما النظام فهو يختلف بحسب الزمان والمكان وما يختاره الناس لتنظيم مجتمعاتهم. يقول: «إنه وإنْ كان قد عُرف في التاريخ الإسلامي نظام حكم إسلامي، إلا أن الإسلام باعتباره شريعة من الشرائع السماوية لم يأتِ بنظام معيّن من أنظمة الحكم فُرض على المسلمين في كل زمان ومكان وإنما هو أتى فحسب فيما نعتقد وفيما سنبيّن بمبادىء عامة تصلح لكل زمان ومكان في هذا الميدان: ميدان نظام الحكم أو الميدان الدستوري. فالتاريخ لم يعرف نظاماً من أنظمة الحكم يصلح لجميع الأزمنة والأمكنة. وليست الناحية التاريخية هي التي تهمّنا في هذا البحث، إنما الذي يهمنا هنا هو أن نبيّن تلك المبادىء الدستورية الإسلامية العامة التي يمكن أن يقوم على أساسها بناء نظام حكم إسلامي في العصر الحديث»[2].

ويرى الكاتب أن القرآن هو الذي يحتوي على هذه المبادىء، أما السنّة فإنها تحتوي على تشريعات عامة (مبادىء) وتشريعات زمنية (تفاصيل)، والقسم الأول فقط هو الواجب الأخذ به. كما ينفي الكاتب حجية الإجماع لأن إجماع عصر سالف لا يعدّ ملزماً لعصر لاحق، وينفي كذلك حجيّة القياس والاستحسان. . . إلخ.

والمبادىء الدستورية الإسلامية كما يراها متولي هي: الشورى ـ العدالة ـ الحرية ـ المساواة ـ المسؤولية. ويرى أن مفاهيم هذه المبادىء تتغيّر بتغيُّر العصور.

وتتمثل أهمية كتابَيْ متولي في النقد العلمي الذي يوجّهه للطريقة التقليدية التي يُعالج بها الفكر الديني مشكل الحكم، وبيان التطورات الحديثة في القانون الدستوري التي أطاحت بكثير من الآراء والمفاهيم التي سادت العصر الوسيط بما في ذلك المجال الثقافي الإسلامي. إلا أن النتيجة التي يتوصل إليها متولي تطرح أيضاً إشكالاً وهو أن ثبوت خمسة مبادىء مع اعتبار مفاهيمها متغيرة حسب العصور لا يترك أي مبرر لاستعمال لفظ

---

(١) متولي، عبد الحميد: **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط٢، ١٩٧٥؛ **مبادىء نظام الحكم في الإسلام**، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٨.

(٢) متولي، عبد الحميد: **مبادىء نظام الحكم في الإسلام**، م.س، ص٢٩.

"إسلامي" أمام عبارة "نظام الحكم"، إذ لن تعدو أن تكون مبادىء صورية قد اتفقت عليها أنظمة فكرية متعددة في حضارات مختلفة. والواقع أن هذا هو المآل الطبيعي للمجهود الذي قام به المنظّرون الإسلاميون بمختلف اتجاهاتهم وأصنافهم. وأن أدبياتهم التي ينقد بعضها البعض لا يمكن أن تصل إلا إلى هذه النتيجة، أي التخلّي عن المسلّمة التي تقول بوجود نظام متعالٍ عن الزمان والمكان قد اختص به الإسلام.

يتضح من خلال هذا العرض أن التنظيرات "الإسلامية" المعاصرة حول مسألة الحكم في الإسلام اتجهت كلها نحو البحث عن "الثابت" و"المتغير" واختلفت في درجات تحديد كل قطب اختلافاً لا يسمح أن نستخرج أي قدرٍ من الاتفاق. فحتى ذلك الشعار العام الذي رفعته كل تلك الكتابات من أن في الإسلام نظاماً للحكم صالحاً لكل زمان ومكان، حتى هذا الشعار يغدو خاوياً من كل محتوى بما أن التصوّر لهذا النظام يتراوح بين الدعوة إلى إعادة ما كان موجوداً في التاريخ إعادة كاملة والدعوة إلى الأشكال الحديثة في الحكم وخاصة الديمقراطية الليبرالية. وأمام كل هذه المسافة الشاسعة التي تصل بالبعض إلى عدم تحديد أي شكل مطلقاً لهذا النظام المدعوّ إليه، فإن مفهوم "نظام الحكم في الإسلام" نفسه يتطلب نقداً ومراجعة، وإن البحث عن الثابت والمتغير في شيء لم يتحدد بعدُ يحتاج إلى نظر، بل إن التطور التاريخي لتلك الكتابات يبرز علاقة بين نسبة المحافظة الفكرية وبين: المركز الديني للكاتب؛ الفترة التي كتب فيها الكتاب؛ واحتكاكه بالفكر المعاصر.

خاتمة واستنتاجات

إن التراث العربي في السياسة محدود نسبياً ويدور تقريباً على نمطين من التأليف: الفقه السياسي أو كتب مناصحة الملوك. والسبب في هذه المحدودية جمود النمط الاجتماعي وشكل الدولة رغم كل التحوّلات السياسية الفوقية التي شهدها التاريخ العربي. وما من شك في أن هذا الجمود منع المفكّرين قديماً من تصوّر أشكال أخرى للدولة باستثناء الأشكال التجريدية النابعة عن تأملات فلسفية بحتة (الفارابي مثلاً)، وحال دونهم أيضاً وأن ينظروا برؤية نقدية تاريخية ـ اجتماعية إلى نظام الحكم نفسه، باستثناء المحاولة اليتيمة التي قام بها ابن خلدون في آخر عهد العطاء العربي.

وبقدر ما كان يتقلّص دور الفقهاء والوعّاظ سياسياً، بقدر ما كانوا يتجهون ـ نظرياً ـ إلى إعطاء مزيد من الصلاحيات لأنفسهم، باعتبارهم "أهل الحل والعقد"، لينوبوا عن الشعب أمام الحكام، ويزكّوا الحكام أمام الشعب، ما جعل المؤلّفات السياسية الإسلامية تبدو وكأنها تعرض لنظام حكم ديني يسيطر فيه رجال الدين على الحكم. والواقع أنها لم

تكن إلاّ سيطرة نظرية يُمكن أن يُنظر إليها كعملية تعويض ناتجة عن إقصاء هؤلاء عن المساهمة الفعلية في السياسة وقصر أدوارهم على تزكية الأنظمة الحاكمة أمام الشعب، وتمسكهم بـ"يوتوبيا" الدولة الدينية، الدولة الأصل التي يكون لرجال الدين فيها الاعتبار الأعلى. وبقدر ما تقلصت أدوارهم الفعلية في الحكم وازدادت الأنظمة القائمة فساداً، بقدر ما كانت تلك اليوتوبيا تنمو وتتكرس، ويتحوّل الفقه السياسي من تبرير ما يحدث إلى الحلم بما كان يمكن أن يحدث، فيختلط التاريخ باليوتوبيا، وتغيب المحاولات التاريخية لتتبع نشأة الدولة العربية الإسلامية، لأن فترة النشأة هي اللحظة المثالية التي يجب أن تنزّه وتجرّد وتنقّى من كل شائبة لتمثل الأصل المتخيَّل الذي يُنظر إليه كتاريخ، وتغيب المحاولات النقدية لدراسة الأوضاع الفعلية للدولة العربية الإسلامية، لأن الفقهاء هم موظفوها، والمطلوب منهم تزكيتها، وأيضاً لأنه ينظر إليها كاستثناء يمكن أن يبرّر في إطار العقلية اليوتوبية التي تعتبر التاريخ متقدماً نحو الوراء وسائراً باستمرار إلى ما هو أسوأ.

ومع بداية النهضة العربية الحديثة كان لا بدّ لمسألة الحكم أن تُطرح، ولا بدّ لعلاقة الإسلام بنظام الحكم أن تُناقش من جديد. ذلك أن إلغاء الخلافة لم يؤدِّ فقط إلى وضع الجميع أمام الأمر الواقع، بل أدى أيضاً ولأول مرة إلى زلزلة ذلك الخلط التقليدي بين الإسلام/ التاريخ، والإسلام/ الدين. لقد كان يُنظر إلى الخلافة باعتبارها تجسيداً للاثنين معاً، ومع سقوطها لم يبقَ أمام الفقهاء إلاّ الإسلام/ الدين ليتجهوا إليه في تنظيرات جديدة للحكم الإسلامي، تكون مستقبلية هذه المرة، خاصة بعد قيام دول لم تعد بحاجة إلى الفقهاء لتزكيتها. لكن التنظيرات الجديدة أعادت الخلط مرة أخرى بين الإسلام/ التاريخ والإسلام/ الدين للأسباب التالية:

أولاً ـ لأنها اتجهت إلى كتب الفقهاء تستقرىء رأيهم من دون أن تدرك أنهم لم يعرضوا أكثر من صور تاريخية مجردة عن تاريخها، أي أنهم عرضوا يوتوبيا هي تجريد ذهني لفترة تاريخية، ويريد المنظّرون السلفيون اليوم أن يعيدوا قيام دولة لم تقم في السابق إلا في أذهان الفقهاء.

ثانياً ـ أنها انطلقت من مصادرات عديدة خاطئة تماماً، مثل الاعتقاد بإمكان وجود نظام واحد للحكم صالح لكل زمان ومكان، وما يتبع ذلك من إسقاط كل العوامل التاريخية والاجتماعية والديمغرافية، وإسقاط التحولات الجذرية العظيمة التي شهدها العصر الحديث، تماماً كما أسقط الفقهاء قديماً أهمية تحوّل الدولة العربية الإسلامية من دويلة صغيرة إلى إمبراطورية.

ثالثاً ـ إن المنظّرين السلفيين اليوم هم امتداد لفقهاء الأمس، لا فقط في آرائهم، بل كذلك في مناهج تفكيرهم؛ فهم متمسكون بيوتوبيا يزعمون أنهم يستمدون منها ثوابت

"نظام الحكم الإسلامي"، فيعيدون بذلك إنتاج نفس الخطاب التقليدي العاجز، بالإضافة إلى أنهم لا يتفقون في شيء مما يقدمونه على أنه من "الثوابت".

رابعاً ـ أنهم يواصلون طريقة القياس الفقهية ويُقابلون بين تجارب تاريخية ماضية وتجارب معاصرة، فيغيب عندهم نقد الماضي والمعاصر معاً. فالخليفة يصبح رئيس دولة، وتوزّع السلطات الصادرة عنه يُصبح فصلاً بينها، والشورى تصبح ديمقراطية، والانتماء الديني مواطنة، ورجال الدين وأعيان الدولة نواب برلمان، وعملية البيعة الصورية انتخاباً حراً مباشراً، .. إلخ! إن هذه المقابلات المجانية تغطي حقيقة الماضي وتنصّع صورته عوض أن تنقده لتفصل محاسنه عن مساوئه، وهي أيضاً تحجب الإشكالات الحقيقية المعاصرة، وإلا فمن قال إن الديمقراطية المعاصرة هي أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل الإنساني؟ ومن قال إن الانتخاب الحرّ المباشر هو النظام الأعدل للتمثيل؟ ومن قال إن فصل السلطات لا ينتج مشاكل؟ وفي حين تطرح كل هذه الإشكالات في العلوم المعاصرة، يبرّر السلفيون ما وصل إليه العقل اليوم بما قيل بالأمس، ويبرّرون وضع الغد بما قيل اليوم، ويظلّون متأخرين دائماً مرحلة عن التطور البشري، مع أن المفروض أن ننقد تجارب الأمس من أجل غد أفضل، عوض أن نجرّد من الأمس صورة مثالية نريد فرضها على الغد، فيكون مصير الأجيال في المستقبل مصير أجدادها في الماضي، ونعيد التجارب من دون اتعاظ.

وهكذا، فإن "الفكر السياسي الإسلامي" لن يصبح فكراً سياسياً إلاّ إذا قبل التخلّص من المصادرات المجانية التي ينطلق منها، واليوتوبيا التي توجّه رؤاه، لينخرط بوعي في إشكالات الفكر السياسي الحديث، وينطلق من التطلعات العربية، وينقد الماضي بكل موضوعية، وإلاّ فسنضيّع وقتاً طويلاً ونحن نبحث عن أشياء لا وجود لها، ونطرح إشكالات خاطئة ثم ننشغل بالبحث فيها، ونستعمل مناهج قديمة تعيد إنتاج نفس الخطاب السائد. . . كل هذا والتجارب في ماضينا وحاضرنا ومن حولنا تتطور، والوضع المعاش هو دون تطلعاتنا وآمالنا.

ـ ٣ ـ

محدوديّة التمثّل الديمقراطي: محمّد عبده نموذجاً

كتب الفيلسوف الأميركي وليم جيمس مرّة: إنّ كلّ مذهب يمرّ بمراحل ثلاث: في البدء يطعن الناس فيه ويعتبرونه منافياً للعقل، ثمّ يقرّون بعد ذلك بأنه صحيح وبديهيّ ولكن لا قيمة له، وأخيراً يعترفون بحقيقة أهميّته لكنّ خصومه هم الذين يُسندون إلى أنفسهم شرف ابتداعه!

قد لا نجد أفضل من الدّيمقراطية لتأكيد هذه الملاحظة. فهي قد مرّت بهذه المراحل الثلاث، ومن الجليّ أنها اليوم في الطّور الأخير، حتى إن أعداءها هم الأكثر غيرةً عليها والأشدّ عناداً في تأكيد أنهم الأعلم بمفاهيمها ومقتضياتها. لذلك نرى أن نبدأ بتوضيح عساه يرفع الالتباس، وهو أننا نميّز بين القيمة والمذهب. القيمةُ هي شعور، حدس أوّلي، لذلك هي ذات بُعد كوني. أما المذهبُ فهو تأمّلٌ، عملٌ فكريّ قائم على التجانس والنسقية، لذلك فهو يرتبط بظروف التجربة التي مهدت له أو احتضنته أو وجهت الأنظار إليه.

من هذا المنطلق نحدّد مصطلحاتنا في هذا الفصل، والمصطلحات مواضعة على كلّ حال. فنحن نستعمل كلمة "ديمقراطية" للإشارة إلى مذهب سياسيّ ارتبط بتجارب معيّنة لا تنفكّ تتسع لتشمل فضاءات جديدة بينها حضارتنا، وذلك بحكم انفتاحنا منذ القرن التاسع عشر على تجارب سياسية جديدة. إلا أن تاريخ الديمقراطية محدّد ومرجعه الأول بعض المدن الإغريقية قديماً وبعض الأقاليم الغربية حديثاً. نعم هي الآن تصبح جزءاً منّا، ولشدّة حاجتنا إليها نظنّ أنها قيمة كونية متأصلة في فطرة كل إنسان وفي تراث كل حضارة. لكن الأمر ليس كذلك. الحرية هي المتأصلة في كل إنسان وفي كل حضارة، وهي قيمة. أما الديمقراطية فهي مذهب في تنظيم الشأن السياسي من بين مذاهب أخرى عديدة. وليس كل شخص يطلب الحرية هو ديمقراطي، كما ليس كل من يطلب العدل اشتراكياً ولا من يطلب النشاط المربح رأسمالياً، . . إلخ. ناهيك بأن الفلاسفة الإغريق كانوا أول من تحدث عن

الديمقراطية لكنهم رجّحوا عليها نُظُماً سياسية أخرى، والفلاسفة العرب قرأوا كلام الإغريق عن الديمقراطية فلم يترك فيهم أثراً. . . إلى أن نصل إلى محمد عبده فنجد أنه لم يستعمل الكلمة ولو مرّة واحدة: هل معنى ذلك أنه كان من خصمائها؟ بالتأكيد لا، لأنّ السؤال لا يمكن أن يطرح بهذا الشكل أصلاً.

وإذن، عندما نطرح الإشكال المعلن في العنوان: محدودية التمثّل الديمقراطي في خطاب محمد عبده، فنحن لا نقدم مبحثاً حول الحرية وهي قيمة كونية، بل حول الديمقراطية وهي مذهب ارتبط بتجارب تاريخية محدّدة. لا مناص حينئذ من أن نجعل محور حديثنا علاقة فكر محمد عبده بالفكر الذي نتج في خضمّ تلك التجارب.

يترتّب على هذا التوضيح الرئيسي توضيح فرعيّ هو التالي: نحن لا نوافق الذين يعتبرون فكر النهضة مجرد انعكاس للأنوار الأوروبية، كما لا نعاضد الزاعمين بأنه تطوّر ذاتي للماضي، ورأينا أنه لا بدّ من القيام بدراسات دقيقة لكلّ حالة على حدة. إلا أن مقالنا هذا ليس دراسة بهذا الاتجاه. بل هو محاولة للإجابة عن سؤال واحد وجزئي، والنتائج التي يعرضها لا تقبل التعميم إلاّ في حدود السؤال المطروح، ذاك المشار إليه في العنوان. وينبغي أن لا يُفهم من هذه النتائج أننا نُرجع كل عنصر إيجابي في النهضة العربية إلى مؤثرات أجنبية. كلا، نحن نعتبر أن العيان كان المدرسة الأولى للفكر النهضوي، والاتجاه صوب الجوانب المستنيرة من الفكر الغربي كما إلى القطاعات المستنيرة من التراث كان نتيجة وليس باعثاً.

١ ـ الرافد القديم: الفلسفة الإغريقية:

ربما كان أقدم مصدر عربي نقل كلمة "ديمقراطية" عن الإغريق هو كتاب **الخطابة** لأرسطو في الترجمة العربية القديمة، تلك التي نشرها عبد الرحمن بدوي ورجّح أنها ترجع «إلى أوائل القرن الثالث للهجرة إن لم يكن قبل ذلك»[(١)]. والمعلوم أن أرسطو كان قد أشار في هذا الكتاب إلى الأصناف الأربعة للمدن وهي: الديمقراطية والأُليغرشية والأرستقراطية والملكية. وقد نقلها المترجم المجهول، بحسب ما أثبت بدوي، عن المخطوط القديم بالشكل التالي: «الديمقراطية وهي التسلّط على المدينة»، «خساسة الرياسة»، «الأرستقراطية وهي جودة التسلّط» (أو: الأسواقراطية)، «وحدانية الرئاسة»[(٢)].

وفي مرحلة ثانية أعاد العرب ترجمة كتب المنطق الأرسطي ومنها هذا الكتاب (أو

---

(١) أرسطوطاليس، **الخطابة: الترجمة العربية القديمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت/ بيروت، وكالة المطبوعات/ دار القلم، ١٩٧٩. تصدير عام، ص «ز».

(٢) المرجع نفسه، ص٣٧.

بالأحرى أجزاء منه) الذي كان قد أُلحق بـ **الأرغانون** في الفترة الهيلنستيّة، كما ترجموا بقيّة كتبه ومنها المتعلّق بتدبير المدن، إلاّ أنهم لم يهتموا بلفظ "ديمقراطية" ولم يتأثروا به ولم يفهموا أبعاده أكثر مما يبدو من اضطراب العبارة في الترجمة الأولى لكتاب **الخطابة**[١]. وعذرهم في ذلك أن أرسطو نفسه، وإنْ عدّ الديمقراطية بين الحكومات الصالحة، فإنه لم يعتبرها نظام الحكم الأمثل وظلّ متأثراً بالموقف الأفلاطوني المعارض. وعلى كلّ حال، فقد كان من الصعب على المسلمين أن يفهموا أبعاد هذا النظام في صورته الإغريقية لاختلاف طبيعة المدينة الإغريقية عن المدينة الإسلامية، ناهيك بأنّ إقبالهم على كتب أرسطو بعد ذلك بالشرح والتلخيص والترجمة قد استثنى كتاب **السياسة**، مكتفين بـ **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، أو خالطين بين السياسة الأرسطية والسياسة الأفلاطونية[٢]. ولعلّنا نقرأ في هذا الموقف خاصيتين في الفكر السياسي العربي مستمرتين إلى محمد عبده، بل إلى يومنا هذا في بعض قطاعات الفكر العربي، وهما أولاً الخلط بين السياسة والأخلاق؛ وثانياً اختلاط المفاهيم وضبابيتها بسبب انفصالها عن الممارسة والمعاينة. وليس التوفيق الذي يعدّه البعض ميزة للفكر العربي، أو "الجمع"، بحسب عبارة الفارابي في كتابه الشهير **الجمع بين رأيي الحكيمين**، إلاّ نتيجة مترتّبة عن هذا الخلط مكرّسة له، في المفاهيم السياسية كما في المفاهيم الفلسفية عامة.

(١) من ذلك مثلاً أن ابن سينا يستعمل في موسوعته **الشفاء**، جزء «الخطابة» (تح محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤) عبارة «الحرية والديمقراطية» (ص٦٣) وعبارة "الإجماعية" ويعرّفها كما يلي: «... فقد يرأس فيها الإنسان الذي هو في مثل حكم غيره» (ص٨٢). ثم بعد أن يتحدّث بغموض واقتضاب عن "المدينيات" الأخرى، يقول: «على أن استقصاء الأمر في هذا العلم للسياسة لا لصناعة الخطابة»، وهي نفس العبارة التي ينهي بها أرسطو الفصل الثامن من الباب الأول من كتابه **الخطابة** (ريتوريقا). إلا أن ابن سينا لم يخصص، كما نعلم، جزءاً من موسوعته **الشفاء** للسياسة، فيما كان أرسطو يحيل إلى كتاب موجود هو **السياسة**. كذلك كان الفارابي قبله قد تحدّث عن «اجتماع الحرية في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار»، إلا أن "السياسة المدنية" للمعلّم الثاني كانت أفلاطونية وليست أرسطوطاليسية، تبعاً للخلط الذي ساد في أغلب أجزاء الفلسفة العربية بين الآراء السياسية للفيلسوفين الإغريقيين. فلا عجب أن نجده يعدّ الديمقراطية بين المدن الفاسدة.

(٢) حول هذه المسألة الأخيرة، أي الخلط بين السياسة الأرسطية والأفلاطونية، نشير إلى نص ابن رشد الذي نشر مؤخراً بعنوان **تلخيص السياسة** (عن ترجمة إنجليزية، بعد أن ضاع الأصل العربي) وما أثاره من نقاشات مفيدة. قارن مقدمة ناشر النص د. حسن العبيدي، **تلخيص السياسة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص ص٦ ـ ٣٧، ومراجعتين حوله: د. رضوان السيد، «إشكالية النص والقراءة: تعليقات ابن رشد على جمهورية أفلاطون»، مجلة **دراسات عربية**، العدد ١١/١٢، السنة ٣٤، ١٩٩٨، ص٩٤ ـ ٩٩، وجورج تامر، «مركب تراثي يعود: تلخيص ابن رشد لكتاب أفلاطون في السياسة»، **المرجع نفسه**، ص ص١٠٠ ـ ١١١.

ليس من الصدفة إذن أن تصدر أول ترجمة عربية لكتاب **السياسة** لأرسطو في فترة متأخرة جداً، فترة شهدت تطوّر الفكرة الوطنية في المجتمعات العربية وتبلور فكرة الدولة بالمعنى الحديث وقيام النواة الأولى لفضاء جامعي عصريّ، وقد قام بهذه الترجمة عَلَمٌ ساهم في هذه الأحداث الثلاثة، نقصد أحمد لطفي السيد الذي أصدر ترجمته (عن الترجمة الفرنسية لبارتلمي سانتهيلر) بعد عدّة سنوات من وفاة محمد عبده (وأكثر من ٢٣ قرناً من وفاة أرسطو). لذلك لا يفيدنا الرافد الإغريقي كثيراً في تحليل التمثّل الديمقراطي في خطاب عبده، إذ لم يبلغه عنه شيء يُذكر، لا عبر الترجمات والتفاعلات التراثية ولا عبر الترجمات الحديثة.

٢ ـ الرافد الحديث: الغرب:

يُؤرّخ عادةً لبداية الفكر السياسي الحديث بالقرن السادس عشر. وعلى امتداد الفترة الفاصلة بين هذا القرن والقرن الذي عاش فيه محمد عبده (آخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين)، توالت أهمّ المؤلّفات السياسية كما حدثت أكبر الانقلابات السياسية.

ففي الباب الأول يُمكن التذكير بما يُعدّ اليوم "كلاسيكيّات" الفكر السياسي الحديث:

١٥١٣ : **الأمير** لماكيافلّي.

١٦٤٠ : **مبادىء القانون الطبيعي والسياسي** لتوماس هوبس.

١٦٥١ : **لفياثان أو التنين** لهوبس.

١٦٧٠ : **رسالة في اللاهوت والسياسة** لباروخ سبينوزا.

١٦٨٩ ـ ١٦٩٠ : **رسالة في التسامح** لجون لوك.

١٦٨٩ ـ ١٦٩٠ : **رسالة في الحكومة المدنية** للوك.

١٦٩٩ : **مغامرات تليماك** لفنلون.

١٧٥٧ : **روح الشرائع** لمونتسكيو.

١٧٦٢ : **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو.

١٧٦٨ : **القانون الطبيعي** لفلناي.

١٧٩٣ : **خطاطة لجدول تاريخي في تطور العقل الإنساني** لكوندورسيه.

١٧٩٧ : **رسالة في الحرية لدى المحدثين** لبنجامان كانستون.

١٨٠٤ : **رسالة في التنظيم الاجتماعي** لسان سيمون.

١٨١٢ : **آراء حول المجتمع** لروبرت آوين.

١٨٢٤ : **نظام السياسة الوضعية** لأوغست كونت.
١٨٢١ ـ ١٨٣١ : **مبادىء فلسفة القانون** لهيغل.
١٨٣٥ : **الديمقراطية في أمريكا** لألكسيس دي توكفيل.
١٨٤٨ : **بيان الحزب الشيوعي** لكارل ماركس وفردريك أنغلز.
١٨٥٨ : **العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة** لبرودون.
١٨٥٩ : **مقال في الحرية** لجون ستوارت ميل.
١٨٦١ : **اعتبارات في الحكومات الممثلة** لميل.
١٨٧٠ : **مبادىء علم الاجتماع** لهربرت سبنسر.
١٨٧١ : **الإصلاح الفكري والأخلاقي** لأرنست رينان.
١٨٧٢ : **اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة** لأنطوان كورنو.
١٨٨٤ : **التطور الاجتماعي والديمقراطية** لألفرد فوييه.
١٨٨٩ : **سقوط الأصنام** لنيتشه.
١٨٩٤ : **القوانين النفسيّة لتطوّر الشعوب** لغوستاف لوبون.

إن الجزء الأعظم من هذه المؤلَّفات لم يبلغ المسامع العربية إلاّ في فترة تلت تلك التي عاشها عبده، فضلاً عن كون أغلبها لم يُنقل إلى العربية إلاّ بعد الثلث الأول من القرن العشرين، بل إن بعضها لم يُترجم إلى الآن. وهناك استثناءات قليلة لا نقدر في الغالب على الجزم هل أن عبده قد اطلّع عليها أم لا، إلا أن بعض القرائن تجعل ذلك من باب الممكن. فمؤلف ماكيافلّي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) الشهير **الأمير** عُرِّب أول مرة بأمر من محمد علي، كان ذلك سنة ١٨٢٤، وتولّى التعريب كاتب سوري يُدعى الأب رفائيل. وقد جاءت هذه الترجمة الأولى في غاية الرداءة. لكن يبدو أن الكتاب أصبح معروفاً لدى الأوساط المثقّفة بعد ذلك. وانتشر صيته مع الأيام حتى شهدنا أحد الكتّاب يتعلّم اللغة الإيطالية بهدف ترجمته من الأصل، هذا على الأقل ما يذكره محمد لطفي جمعة في مقدمة ترجمته الصادرة سنة ١٩١٢ والموسومة بـ **كتاب الأمير، وهو تاريخ الإمارات في القرون الوسطى**. وقد قدم جمعة ترجمته بتأويل خاص لكتاب ماكيافلي، إذ قال في المقدمة: «لقد استفاد الملوك من كتابه وكانت فائدة الشعوب أكبر (. . .) إنما كتب ماكيافلي ما كتب ليدلّ الناس على مواطن الغدر ليفطنوا إلى صنوف الخداع فيما يدبّر ضدّهم وما يدسّ لهم من الدسائس»[1]. والمهم أن نلاحظ هنا أمرين، **أوّلاً** أن لطفي جمعة كان معدوداً من تلامذة عبده ومن المقربين إليه، **والثاني** أن مقدمة ترجمته توحي بأن أمر الكتاب كان مشهوراً. فإذا كانت ترجمة جمعة قد

(١) محمد لطفي جمعة، **كتاب الأمير**، مصر، مطبعة المعارف، ١٩١٢، ص٢٨.

صدرت بعد عدة سنوات من وفاة عبده، فلا يُستبعد أن يكون هذا الأخير قد بلغه قبل ذلك من أمر الكتاب شيء. لكنّ التأويل الذي يقدمه جمعة للنصّ يوحي بأن الاطلاع على الكتاب لا يعني الوعي بالأمر الأساسي الذي رفعه، أي الكتاب، إلى مصافّ الكتب المؤسّسة للفكر السياسي الحديث، وهو تحويل "الفضيلة" من مفهوم أخلاقي أو فلسفيّ أو دينيّ إلى مفهوم سياسي، وتحويل العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم الدولة، إذ لم تعد الدولة مع ماكيافلّي في خدمة الفضيلة بل هذه، وقد جرّدت من كلّ بُعد أخلاقي، في خدمة تلك[1].

تتمثّل أهمية هذا الانقلاب في كونه قد هيأ لاستقلال المبحث السياسي عن مباحث الأخلاق، ولتحويل الإشكالية الرئيسية إلى موقع العلاقة بين الفرد (الحاكم أو المحكوم) والسلطة. لكنّ هذا المنزع لم يتحقّق إلاّ عبر مسار فكريّ طويل في تدعيم فكرة الدولة إلى أن أصبحت ذلك "التنين" الذي جعله هوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) رمزاً لها في كتاب له يحمل نفس الاسم (أو: لفياثان). هل كانت الفكرة الديمقراطية ممكنة النشوء لولا هذه المرحلة من الفكر الإطلاقي الذي جعل الدولة مركز الفكر السياسي؟ هل كانت فكرة "العقد الاجتماعي" ممكنة الطرح لولا أنها جاءت نقيضاً لأقصى مراحل الإطلاقية كما مثّلها هوبس الذي أعلن أن «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وأن «الكلّ في حرب ضد الكل»، وأن دولةً مطلقة قوية تسحق الفرد سحقاً ولا تترك له من خيار غير الخضوع المطلق هي السبيل الوحيدة لحمايته؟

هل كان يمكن تصوّر تحرّر الفرد بفضل الديمقراطية لو لم يسبق ذلك تصور الدولة متحرّرة من كل قيود خارجية؟ بعبارة أخرى، هل كان سيقوم جون لوك ومونتسكيو وروسو لو لم يوجد مقابلهم هوبس ولابوسييه والكردينال دي ريشليو؟ الأكيد على كل حال أن الأمر قد تمّ بهذا الشكل في التجربة الغربية، وأنه لم يكن مهيّأً أن يتم بنفس الشكل في التجربة العربية، لأن لا أحد من المفكّرين العرب في القرن التاسع عشر ثم في بدايات القرن العشرين كان مستعداً للدفاع عن مذهب الدولة المطلقة (سوف تُطرح فكرة الدولة المطلقة مع بعض تيارات الفكر القومي في الثُلث الثاني من القرن العشرين). وقد رأينا كيف أوّل لطفي جمعة كتاب ماكيافلّي ليكون بغير هذا الاتجاه. وأيضاً لأن مفهوم الدولة المطلقة هو في ذاته غريب عن تراثنا السياسي، أقصد التراث الفكري لا الممارسة الفعلية التي كانت دائماً أقسى بكثير من النماذج المعلنة. وفي رأينا، تتمثّل النتيجة الطبيعية لهذا الوضع في أن فكرة "العقد الاجتماعي"، التي تمثّل بدورها الخلفية الفلسفية للديمقراطية الليبرالية، سوف تكون ضعيفة في الطرح العربي، لأن مقابلها الفكري، أي الإطلاقية، كان ضعيفاً. ونقصد بضعف الأولى ما يلي:

(١) بعد عدة قرون، بنى مونتسكيو مؤلّفه الشهير روح الشرائع على هذه الفكرة.

أولاً: إن الطرح العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يكن قادراً على النظر إلى الدولة على أنها مقابل الفرد، بل نظر إليها على أنها مجموع عدديّ للأفراد. فهو بذلك لم يصل إلى طرح الإشكالية الرئيسية، علاقة الفرد بالسلطة، بل ظل يطرح الإشكالية بشكلها القديم، علاقة الفرد بمجموع الأفراد. والأولى إشكالية الفكر السياسي، والثانية إشكالية الفكر الأخلاقي.

ثانياً: إنه لم يسعَ إلى تعريف الفرد انطلاقاً من الدولة، بل عرّفه انطلاقاً من طبيعته المفترضة. عرّفه في أحسن الأحوال على أنه إنسان (نقول في أحسن الأحوال لأن الإنسانية كانت في الغالب مقيّدة بالانتماء الديني أو المذهبي أو الطائفي)، وبالتالي عجز عن الوصول إلى فكرة المواطنة.

ثالثاً: بما أنّ الجدل لم يقع بين فكر وفكر، ولكن بين فكر بدون سلطة وسلطة سياسية بلا فكر سياسي (معلن)، فإن القضية كانت قضية نضالية وليست قضية فكرية، ووظيفة الثقافة لم تتعدّ في أحسن الأحوال مستوى الوعظ والدعاية، ولم يكن ممكناً أن تستحيل تفكيراً مستقلاً، أي أن ترقى إلى مصاف الفلسفة أو العلم السياسي.

لا يبدو أن محمد عبده قد سمع بهوبس لأنّ فكره كان على نقيض ما كان يتطلّع إليه. لكن يمكن التفكير في عائق آخر هو اللغة، إذ إنّ الفكر السياسي العربي الحديث كان يستمدّ معرفته بالفكر السياسي الغربي من مصادر فرنسية أساساً. وفيما يتعلق بمحمد عبده، فالأمر أكثر من مؤكد، إذ كانت الفرنسية اللغة الأجنبية الوحيدة التي أتقنها بعض الإتقان. إن عامل اللغة من شأنه أن يفسّر أيضاً غياب الطرف المقابل، غياب جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، خصيم هوبس وصاحب الفكر المستنير الذي كان يمكن أن يستجيب للتطلّعات العربية. كان كل تفكير لوك ردّاً على هوبس، فقد فرّق بين الجسم الاجتماعي والدولة ليردّ إطلاقية تصوّر الدولة، وطرح فكرة العقد الاجتماعي ليردّ على فكرة الخضوع المطلق، وأكّد أهمية القانون، لا بمعنى إرادة الحاكم ولكن بمعنى حماية المحكومين، لا بل قلب الوضع بأن جعل للإنسان حقوقاً مطلقة، وجعل حريته الوضع الطبيعي. بذلك كان لوك الأب الفلسفي للديمقراطية الليبرالية. لكن رغم هذا التقابل، هناك نقطة التقاء تظلّ بارزة، وهي تحرّر الدولة من كل سلطة خارجية، لذلك رفض لوك فكرة الدولة الدينية وأكّد على ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة.

غاب لوك للأسباب التي أشرنا إليها، لكنّ أفكاره هذه ستكون حاضرة عبر التنوير الفرنسي الذي هذّبها وطوّرها وصاغها في خطابات أدبيّة أكثر إغراء للقارىء، الأجنبي خاصة، أكان قارئاً عادياً أم مترجماً أم عارضاً.

يهمنا الآن أن نتبع حضور بعض أفكار الأنوار في خطاب عبده، لنتبيّن بجلاء أكبر

مظاهر "الضعف" التي أشرنا إليها وحدّدناها في ثلاثة: الضعف في تصوّر الدولة، الضعف في تصوّر المواطنة، الضعف في التأسيس النظري.

لكن نشير قبل ذلك إلى أنّ الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان في متناول عبده وجيله، بعد أن تولّى الجيل الأسبق مهمة التعريف به وتعريب بعض آثاره. وقد كان عبده في فترة إبعاده عن القاهرة، بعد نفي الأفغاني (١٨٧٩)، يدخل العاصمة المصرية سرّاً ويقضي نهاره في بيت آل الطهطاوي يُطالع ما تحتويه المكتبة من كتب مفيدة[1]. والأرجح أن الكتب التي كان يهتمّ بها ليست الكتب الدينية، فهذه كانت متوافرة في كل مكان، ولكن الترجمات العربية لكتب أوروبية. فلا نستبعد حينئذٍ أن يكون عبده قد اطّلع على الكتابين اللذين عرّبهما رفاعة رافع الطهطاوي: **مواقع الأفلاك في أخبار تليماك** (تعريب كتاب فنلون، صدر سنة ١٨٦٧)، **وروح الشرائع** لمونتسكيو (لم يُنشر). يضاف إلى ذلك ما ورد من معلومات حول السياسة في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، فضلاً عن أن الطهطاوي كان قد أشرف على ترجمات لآثار سياسية قد يكون احتفظ ببعضها. ثم بعد أن تعلّم عبده مبادىء الفرنسية في فترة متأخرة، في سنّ الرابعة والأربعين على ما يذكر رشيد رضا[2]، أصبح يقرأ مباشرة من الفرنسية، بل ترجم بنفسه كتاب **التربية** لهربرت سبنسر. في تلك الأثناء كانت حركة الترجمة قد استعادت نشاطها بفضل مبادرات فرديّة هذه المرة، جسدها أحياناً بعض المحيطين بعبده أو المقرّبين إليه، مثل أحمد فتحي زغلول. وكانت العديد من الصحف والمجلات قد جعلت ديدنها تحلية صفحاتها بعروض وترجمات وتلاخيص لآثار أجنبية. نشير أيضاً إلى أن عبده قد قضى فترة في فرنسا (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥)، إلا أنه لم يستفد منها كثيراً على الأرجح لانشغاله الكليّ بأمور السياسة. بالمقابل، فإنّ الفترة التي قضاها في بيروت (١٨٨٢ ـ ١٨٨٣ ثمّ ١٨٨٥ ـ ١٨٨٩) قرّبته من المتعلمين العرب المسيحيّين الذين كانوا أسبق من إخوانهم المسلمين في تعلّم اللغات الأجنبية والاطلاع على تراث الأمم الأخرى.

بل يبدو أن الفضل يرجع إلى كاتب مسيحي سوري في اطلاع عبده لأول مرة على أثر سياسي غربي، كان ذلك بمصر سنة ١٨٧٧، وهو بعدُ طالب في الأزهر، والكتاب هو **التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوروبية**[3]، وهو تعريب عن الترجمة الإنجليزية لكتاب **تاريخ الحضارة في أوروبا** للوزير والكاتب الفرنسي الليبرالي فرنسوا غيزو (١٧٨١ ـ

---

(١) انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ج١، السيرة (مصر، ١٩٣١)، ص٩٧٦.
(٢) المرجع نفسه، ص١٠٠٥.
(٣) حنين نعمت الله خوري، **كتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدّن الممالك الأوروبية**، الاسكندرية، مطبعة الأهرام، ١٨٧٧.

١٨٧٤). وربما كان للأفغاني فضل في طبع الكتاب، إلا أن الأكيد أنه هو الذي لفت انتباه عبده وعامّة المصريين إليه، فقد أشاد به في مجالسه بل شرع يشرحه كما كانت تُشرح الكتب القديمة، ونقل عبده عن أستاذه هذا الإعجاب عبر مقال نشره في العدد ٤١ من صحيفة الأهرام (السنة الأولى، ١٨٧٧). وبلغ من حماسته له أن وصفه على لسانه ولسان أستاذه بأنه «لم يسبق سابق بمثاله ولم ينسج ناسج على منواله»، وبأنه «حقيق بأن يُسمى سبيل النجاة ومادة الحياة»[1].

إن هذا الاهتمام الكبير بالكتاب المذكور يرجع، في رأينا، إلى أنه يعرض التاريخ الأوروبي في صورة هي الأكثر ملاءمةً لما كان ينتظره الوعي العربي الإسلامي. من ذلك مثلاً أن غيزو الذي كان نصيراً معتدلاً للثورة الفرنسية كان يميل إلى اعتبار التاريخ الأوروبي تواصلاً منذ الإمبراطورية الرومانية إلى عهده، وكانت نظرته إلى التاريخ والسياسة ذات نزعة إمبريقيّة، نضالية أحياناً بحكم نشاطه السياسي، بعيدة عن التأمل الفلسفي في صيغة دينية كما لدى لابوسييه، أو في صيغة فلسفية بحتة كما لدى هوبس ولوك، أو في صيغة أدبيّة فلسفية كما لدى روسو ومونتسكيو. إن غيزو ينتمي في الفكر السياسي الفرنسي إلى التيار الليبرالي الناشىء بعد الثورة الفرنسية والمتعامل بحذر مع نتائج هذه الثورة، ويضم هذا التيار أعلاماً آخرين مثل الأديبة مدام دي ستايل (١٧٦٦ ـ ١٨١٧)، بل ربما كان غيزو الحلقة الأضعف، والأكثر محافظة في هذا التيار. لقد خفّف الفكر الليبرالي من حماسته للثورة لأن الثورة كانت قد قامت ونتج عنها ما نتج من انحرافات سلبيّة مضرّة بالحرية، بينما قرأ عبده غيزو في واقعٍ لم تقم فيه ثورة تهدّد بالإساءة للحرية عبر الغلو، بل إن المشكل لم يكن قد تجاوز غيابَ الحرية أصلاً.

مع ذلك، يمثل هذا الالتقاء الأول بأثر سياسي حديث حدثاً ذا أهمية قصوى كونه أكد استعداد التيار الإصلاحي للتعامل مع فكر سياسي أجنبي من دون عقد، بل المبالغة في تقريظ أثر كتبه غير مسلم، وكونه منح عبده آفاقاً جديدة في المصطلح والمفهوم السياسيين إذ اطلع أول مرة على مفردات جديدة مثل "الهيئة الاجتماعية" (= المجتمع)، "روح الجنس" (= الشعور الوطني أو القومي)، "نظام الهيئة" (= النظام السياسي)... إلخ، واستبطن ملامح أفكار حديثة نجد آثارها في المقالات التي بدأ ينشرها منذ تلك الفترة في الصحافة المصرية الناشئة.

لا شك أيضاً في أن هذا الكتاب الأول قد ولّد فيه الرغبة في مزيد من المطالعة فاتجه صوب الفكر التنويري الفرنسي أساساً للأسباب التي أشرنا إليها، مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) خاصةً، ربما أيضاً فنلون (١٦٥١ ـ ١٧١٥) لأن

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام، ج٢، المنشآت (مصر، ط٢، ١٩٢٥)، ص ص٤٥ ـ ٤٨.

مغامرات تليماك كانت معروفة منذ الطهطاوي. وإذا ما كان ضغط الأحداث السياسية في مصر وتأثير الأفغاني وعوامل أخرى كثيرة قد دفعت محمد عبده الشاب إلى الالتهاب بأتون السياسة بعد سنوات من العزلة الصوفية، فإن وعيه السياسي قد اتجه نحو مزيد من الانفتاح شيئاً فشيئاً. ولا نقول إنّ الفكر الغربي هو الذي أحدث فيه هذا الانفتاح، بل نقول إنّ وعيه بقضايا السياسة هو الذي دفعه إلى التفاعل إيجابياً مع ما وقعت عليه يده من هذا الفكر.

إنّ أهمّ ما يلفت النظر في مقالات عبده في المرحلة الأولى من حياته هو جعله مفهوم "القانون" محوراً لتفكيره السياسي: «إنما تسعد البلاد ويستقيم حالها إذا ارتفع فيها شأن القانون وعلا قدره واحترمه الحاكمون قبل المحكومين»[1]. «أما القوة فكانت شرعة الأمم الغابرة والشعوب السالفة وقت أن كان الإنسان جبلي الطبع لا يمتاز عن غيره من أنواع الحيوانات إلا بالفصل المميز، أعني قابليّة النطق (. . .) ومن تتبع تواريخ هذا الإنسان الوحشي بإمعان وتبصّر ظهر له أن القوة هي التي دوخت قوى الإنسان السلمية وبددتها وأحدثت به من القبائح ما أحدثت. ولولا أن القانون كسر سورتها وذلل صعوبتها لما أشرق نور الحقّ على صفحات الوجود ولا تمتّع الإنسان في **الأزمان الأخيرة** بلذة الراحة والسعادة. فالحقّ للقانون لا للقوّة»[2].

إنّ قاعدة هذا التصوّر للقانون نظرة تطوّرية إلى التاريخ البشري كانت قد طبعت بشدة فلسفة الأنوار، ومثّل كتاب كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) **خطاطة لجدول تاريخي في تطوّر العقل الإنساني** خلاصتها الأكثر ثراء. إن مقابلة عبده بين "الأمم الغابرة" التي سادت فيها القوّة (بمعنى العنف) و"الأزمان الأخيرة" التي ساد فيها القانون (وهو يشير إما إلى البلدان الأوروبية أو إلى حركات التنظيمات في بعض أجزاء الإمبراطورية العثمانية) تنسف النظرة السلفيّة إلى التاريخ التي تقوم على فكرة أنه في تدهورٍ مستمرّ من قرن إلى قرن. ههنا لا يكاد يفترق خطاب محمد عبده عن الخطاب التحديثي كما طرحه المدافعون عن التنظيمات من الجيل السابق (خير الدين التونسي، رفاعة الطهطاوي. . . إلخ).

لكن ينبغي عدم التسرّع بفهم كلمة "قانون" الواردة على لسان عبده بالمعنى "القانوني" الحديث، فهي ليست عنده إلاّ جزءاً من كلّ، ترتبط وثيقاً بتصوّر للعقل وللكون في آن. بعبارة أخرى، إنها رهينة ما يمكن تسميته بالمسلّمة الرئيسية للمنطق التقليدي، والمسلّمة الرئيسية للكسمولوجيا التقليدية: **الأولى** هي سبق النظر على العمل والإيمان بوجود أفكار ماقبليّة (فطريّة) في الذهن الإنساني توجّه العمل القويم كما توجّه التفكير

(١) «احترام قوانين الحكومة»، **الأعمال الكاملة**، تحقيق د. محمد عمارة، ج١، الكتابات السياسية (بيروت، ط٢، ١٩٧٩)، ص٢٧٧.

(٢) **الأعمال الكاملة**، ١/ ٢٨٤.

السليم؛ والثانية أن الإنسان مثل كل العناصر الطبيعية الأخرى يخضع لقوانين عامة هي قوانين الكون كله. فالقانون ليس تعاقداً نابعاً من المجموعة، بل امتثال. يُعبِّر عبده عن المسلّمة الأولى بمثل قوله: «إنّ المبدع، جلّ شأنه، أودع في الإنسان قوّتين، عملية ونظرية، ليتوصّل بهما إلى كماله المخصوص به، وربط إحداهما بالأخرى، فجعل كمال الأولى متوقّفاً على كمال الثانية (. . .) ولما كانت القوانين مناط ضبط الأعمال النظرية وخلاصة الأبحاث الفكرية. . .»[1]. وترد الثانية في مواضع عدة مثل قوله: «ومن تأمّل الكون الأعلى وما فيه من الكواكب والشموس والأقمار، ثم نظر إلى العالم السفلي وما احتوى عليه من نبات وحيوان، يشهد في الجميع لكل نوع منها قانوناً خاصاً في سير وجوده»[2].

نرى كيف أن تحديد "القانون" يظلّ خاضعاً للتصورات القديمة في المنطق والكسمولوجيا والأخلاق، وأن الاتفاق مع فلسفة الأنوار حول الحركة التطورية للتاريخ يلغي ما هو الأهمّ في هذه الحركة وهو تطوّر المفاهيم ذاتها. لا يصل محمد عبده هنا إلى التفريق بين القوانين الأخلاقية والطبيعية وبين ما سمي بالقوانين الوضعية[3] التي تُوضع باتفاق المجموعة لضمان المصلحة العامة. وإضافةً إلى الخلط بين السياسة والأخلاق نلاحظ هنا ضبابية المفاهيم بسبب انفصالها عن الممارسة والمعاينة، ويكفي أن نقارن مثلاً بين استعمال عبده لفظ "قانون" في صيغة موحّدة لمدلولات كثيرة بالتفريعات المفهومية التي بدأ بها مونتسكيو كتابه **روح الشرائع**.

إنّ غياب العمق النظري يرجع أيضاً إلى ضغط الحاجات النضالية. لماذا غاب التأمّل العميق في مفهوم "القانون"؟ ليس لعجز فكري بل لأنّ كاتب المقالات كان يقصد نشر فكرة القانون بين المصريّين، ويحاول توظيف الكتابة في الفعل السياسي المباشر؛ لم يكن الصراع بين فكرة وفكرة بل بين واقع متردّ ورجل يحاول يائساً النهوض به. إنّ صناعة المفاهيم تغدو ثانوية بالمقارنة مع النتائج العملية المرجوة. لكن إذا ما فشلت المحاولة تكون الخسارة مضاعفة، لا تبقى مكاسب نضالية كما لا تبقى مكاسب فكرية[4].

الضعف في تصوّر الدولة يؤدي حتماً إلى ضعف في تصوّر المواطنة (والعكس

(١) المرجع نفسه، ١/ ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) المرجع نفسه، ١/ ٢٨٥.

(٣) Lois positives.

(٤) وقد فشلت، وكان مصير محمد عبده النفي، بينما استمرت المكاسب الفكرية لمونتسكيو مثلاً عندما استوحى أفكاره الدستور الأمريكي سنة ١٧٨٧ ثم الثورة الفرنسية بعده. مع العلم أنه مات ولم تعتنق أفكاره دولة من الدول الكثيرة التي تنقل بينها.

بالعكس). وغياب التأسيس النظري لفكرة المواطنة قابل للتفسير بالطريقة نفسها. لم يكن المهمّ في المواطنة تحديدها من جهة علاقتها بالدولة، بل جعلها مفتوحة للعدد الأكبر لتوفير طاقة نضالية هائلة. لذلك ظلت المواطنة ضبابية التحديد، عندما كان النضال داخل مصر كانت المواطنة "مصرية"، وفي فترة **العروة الوثقى** تراوحت بين شرقية وإسلامية، وفي بيروت أوشكت أن تكون عربية، ثم بعد العودة إلى مصر تحولت إلى إسلامية مثالية. إن اختلاف الأوضاع النضالية تفسّر اختلاف الحدود الجغرافية لهذه المواطنة. المهمّ في ذهن عبده هو اعتبار «الوطنية أن تخلص المحبة للوطن إخلاصاً ينبعث عنه السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح»[1]. أما الاهتمام بتحديد «الأنت» المخاطب بهذه العبارة أو تحديد النظام الجامع للذوات المستنفرة في هذا السعي، فهو أمر يغدو ثانوياً. لنقارن مرة أخرى بمونتسكيو: «إن ما أدعوه بالفضيلة في الجمهورية هو حبّ الوطن، أي حبّ العدالة. ليست هذه فضيلة أخلاقية، ولا فضيلة مسيحيّة، إنها فضيلة جمهورية، وهي الوازع الذي يحرّك النظام الجمهوري كما أن الشرف هو الوازع الذي يحرّك النظام الملكي»[2].

حبّ الوطن لدى مونتسكيو ظاهرة سياسية، أما عبده، فسواء أكان قرأ هذه الجملة الواردة في الصفحة الأولى من **روح الشرائع** أم لم يقرأها، فإن الأكيد أنه كتب "حب الوطن" عوض "الدفاع عن الحوزة" أو "الجهاد" أو غيرها من الكلمات القديمة، لأن وعياً سياسياً جديداً كان قد قام في مصر منذ محمد علي وتفاعل مع الأنوار الفرنسية لتجديد اللغة السياسية (انظر الطهطاوي مثلاً). لم يكن عبده ليجهل الأمر لكن التعمّق فيه لم يكن مقصده، فمهمة التعبئة تفترض التعالي عن التفاصيل والحديث في العام. باختصار: حب الوطن لدى مونتسكيو كان مقولة سياسية، بينما هو عند عبده مقولة أخلاقية.

ضعف تحديد المواطنة يرتبط أيضاً بضبابيّة تحديد المجتمع الذي يتداخل أولاً بالدولة، أي الجهاز الحاكم؛ وثانياً بالأمة، فلا يعدو أن يكون جمعاً حسابياً لأفراد لم

---

(١) **الأعمال الكاملة**، ١/ ٢٩٢.

(٢) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. 7 (Avertissement de l'auteur).

ويمكن تلخيص فكرة مونتسكيو بحسب الجدول التالي:

نظام الحكم	الوازع
الملكية	الشرف
الجمهورية	الوطنية
الاستبداد	الخوف

يتحوّلوا إلى مواطنين. «إن الأمم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالها الخصوصية، بل إن الأحوال العمومية هي عبارة عن مجموع الأحوال الخصوصيّة. وليست الأمة مثلاً إلاّ مجموع أفرادها، وليس حال الهيئة المركبة من تلك الأفراد إلا مجموع أحوال هاته الأفراد»(١).

السياسة بما هي أخلاق، الأمة والدولة والمجتمع بما هي مجموع أفراد، ها أنّنا رجعنا إلى الصورة الأولى والأكثر بساطة لفعل السياسة بمعنى «ساس سياسة الدّواب: قام عليها وراضها، والقوم: دبّرهم وتولّى أمرهم» (راجع المعاجم العربية، بما فيها "الحديثة"). نعم كان عبده يتجه نحو التحديث السياسي، لكن هذا التحديث كان يمرّ في ذهنه عبر التربية والترويض(٢). ههنا بالذات تتنزّل قضية الحرية: نعم، الحريّة مطلوبة للشخص (أو للنخبة) التي تتولّى التربية والترويض. لا، الحرية ليست ضرورية، بل ليست مستحبّة للقوم الذين ستتمّ تربيتهم وترويضهم. ههنا يقف تصوّر عبده على عتبة الحرية، لكنّ منطقه الداخلي يمنعه من دخول رحاب التصوّر الديمقراطي باعتبار أن المنطلق الرئيسي في هذا التصوّر كما حدّده أرسطو منذ القديم ـ وكما أساء فهمه مترجم عربي عرضنا عبارته أعلاه ـ هو رفض حكم النّخبة؛ هذا هو القاسم المشترك في مختلف تعريفات الديمقراطية منذ الإغريق إلى الآن(٣). وتبعاً لذلك، يتقلّص مفهوم الحرية ذاته، فهو أبتر إذا مُنح لغير "العقلاء" (= النخبة المثقفة): «هذه الحرية البتراء التي رمانا بها عقلاؤنا لم تدعْ لها أثراً يحمد، وإن كان الأورباويون يحرصون عليها، فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائماً لمثل هذا الإطلاق الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد، فإن الجاهل الذي لم يتعوّد على تصريف إرادته وأعمال اختياره إذا أُطلق له العمل وقع في أشدّ من الرقّ وأضرّ من العبودية

---

(١) الأعمال الكاملة، ١/ ٢٩٧.

(٢) لهذا السبب تضخّم الاهتمام بقضيّة التربية، فترجم عبده كتاب سبنسر في التربية (لم يُنشر)، وترجم أحمد فتحي زغلول كتاب لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب تحت عنوان سر تطوّر الأمم (١٩١٣)، وترجم كتابه سيكولوجيا الجماعات تحت عنوان روح الاجتماع (١٩١٠)، وترجم كتاباً لأدمون ديملنس حول الإصلاح التربوي تحت عنوان سرّ تقدم الإنجليز السكسونيين (١٨٩٩)، وترجم طه حسين كتاب لوبون سيكولوجيا التربية تحت عنوان روح التربية (١٩١٠)، وعمل فرح أنطون على أن تكون مجلته الجامعة (أنشئت سنة ١٨٩٩) منبراً لنشر أفكار جيل سيمون صاحب الكتاب الشهير في المدرسة... إلخ.

(٣) وليس الحكم الجماعي، كما يُقال أحياناً، لأن منظّري الديمقراطية كثيراً ما أقصوا مجموعات معينة آخرها النساء اللائي لم يتمتعن بالحقوق الديمقراطية إلا منذ بضعة عقود في أوروبا نفسها، والآن تقصي الديمقراطيات الغربية عن هذه الحقوق مجموعات المهاجرين، ونرى هذه الأيام كيف بدأ النقاش حول هذه القضية بمناسبة تدعيم الوحدة الأوروبية.

(. . .) ويا ليته بقي تحت سيادة القانون يسوسه حتى في أعماله الشخصية»[1]. وبما أن الحرية جزء منها مقبول وجزء مرفوض، فكذلك يكون حال مقابلها، أقصد الاستبداد: «إن الاستبداد يقال على معنيين، أحدهما تصرف الواحد في الكلّ، على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما (. . .)؛ وثانيهما استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون (. . .) وهذا بالحقيقة لا يُسمّى استبداداً إلاّ على ضرب من التساهل وإنما يُسمى في عرف السياسيين توحيد السلطة المنفّذة (. . .) فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل»[2].

الاستبداد ليس نقيض الحرية، بل الاستبداد طريق الحرية. فكرة "المستبدّ العادل" ليست فكرة محمد عبده، بل هي فكرة الأنوار في أوروبا، مع فارق أساسي هو أن أوروبا القرن الثامن عشر كانت تشهد صعود الطبقة البرجوازية، وأن التنوير لم يكن تربية بالمعنى الأخلاقي ولكن تأسيساً نظرياً وأيديولوجياً لفكر هذه الطبقة. أما عبده، فإنه كان يتصوّر عملية تربية مثالية لا يمكن أن تقع، لأنه يريد أن يمنح الحرية للمربَّين مثله الذين لا حول لهم ولا قوة، ويحدّدها لدى الفئتين القادرتين عليها، الحكام بقوة السلطة، والشعب بقوة العدد.

يشعر عبده بالمفارقة فيكتب: «ولا يتوهّمن محب الحرية أن الحاجة إلى المربّي والدّليل منافية لما تقتضيه حريته أو مشعرة ببقاء الاستبداد»[3]. لكنه يتصوّر وضعاً مستحيلاً يراه قد تحقّق في الماضي الأوروبي: «يا ليت العقلاء منا (. . .) اقتدوا بالبلاد المتمدّنة في الأزمان السابقة، عند إرادتهم تأييد الاستقلال حقيقة، حيث بدأوا بالمجالس البلدية، فكان يمكنهم أن يصنعوا لأهل البلاد قانوناً بسيطاً ينطبق على عوائدهم وأحوالهم، ويقرّب فهمه من إدراكاتهم، ثم يفوّض إلى أهل كل بلد أن ينتخب منها عدداً معيّناً ليقوم بالفصل بينهم على مقتضى هذا القانون، ثم يصنعوا مثل هذا على حسبها، ويذهب أشخاص من العارفين إلى القرى والمدن ليُفهموا أولئك مواد القانون السهل البسيط، ويدربوهم على كيفية العمل به، ثم لا يزالوا على المراقبة أزماناً، فلا تمضي مدّة حتى يكون جميع الأهالي عالمين بما يجب عليهم، فتنمو فيهم القوّة، وتحيا فيهم روح الاختيار، كما كانت عليه الجمعيّات ببلاد إيطاليا وفرنسا وغيرها في مبدأ تمدنها، ثم يتدرجوا في القوانين إلى أرقى مما وضعوا أولاً، مع تفهيمه وتعليمه لجمهور الأهالي»[4]. أو يراه قد تحقّق في الماضي الإسلامي: «إن

(١) الأعمال الكاملة، ١/٣٠٦.
(٢) المرجع نفسه، ١/٣٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ١/٣٣٦.
(٤) المرجع نفسه، ١/٣٠٧.

أفضل القوانين وأعظمها فائدة هو القانون الصادر عن رأي الأمة العام، أعني المؤسّس على مبادىء الشورى، وإن الشورى لا تنجح إلاّ بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة، كأن يكونوا جميعاً طالبين تعزيز مصالح بلادهم فيطلبونها من وجوهها وأبوابها»[١].

لا يهم الاستشهاد بالشورى هنا أو بالتمدن الأوروبي هناك، لأن اللفظين يعبّران عن موضع تنتفي فيه التباينات والصراعات ويتولّى السلطة فيه العقلاء بمجرد كونهم عقلاء، وينتفي أي تجاذب بين الدولة والفرد، إلى غير ذلك من الأفكار التي استبعدها الفكر السياسي عن مدار الإمكان منذ ماكيافلّي ورمى بها في جناح "اليوتوبيا السياسية" منذ ذلك الوقت.

لم يكن عبده خصيم الحرية، لكنه كان مثالياً، فلم ينتبه إلى النظام الذي نجح في توفيرها أكثر من غيره من النُظُم، لأنه كان ينشد الكمال بينما تأسّس الفكر السياسي الحديث على طلب الممكن[٢]. لذلك غابت عنه فكرة الديمقراطية، أو بالأحرى ظلت في مجال "اللامفكَّر فيه".

(١) المرجع نفسه، ١/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢) انظر: محمد الحداد، «الديمقراطية هي دولة الممكن عندما يصبح مطلوباً». صحيفة الحياة (لندن)، ١١/٢/١٩٩٧.

ـ ٤ ـ

محدودية الوعي التاريخي:
ابن أبي الضياف نموذجاً

إلى متى ستُسمّى سطوة المستبدّ
عدلاً، وعدلُ الشعب همجيةً
وفتنةً؟

روبسبيير

إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان للمؤرّخ والمصلح التونسي أحمد بن أبي الضياف(١) هو من أهمّ مصادر تاريخ تونس في العهد الحسيني، ولا سيما الفترة الممتدة بين ١٨٣٧ و١٨٧٤، وهي الفترة التي شهدت أهمّ المحاولات الإصلاحية الحديثة قبل الاحتلال الفرنسي للمملكة التونسية. وقد كان مؤلّف الكتاب من بين الوجوه البارزة التي ساهمت في تلك الحركة الإصلاحية.

(١) أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) تولّى مناصب وزارية واستشارية لدى حكّام (بايات) تونس. أما «ثورة ابن غذاهم» التي نشير إليها في هذا البحث، فقد وقعت سنة ١٨٦٤ في ظل حكم محمد صادق باي، وكانت غايتها المطالبة بتخفيف الجباية (الضريبة). وقد لقيت في البداية الكثير من النجاح وسيطر الثوار على أغلب أجزاء المملكة التونسيّة، لكنهم انهزموا في النهاية. ومن الملاحظ أن محمد صادق باي استغلّ هذه الأحداث للتراجع عن الإصلاحات الدستورية التي كان التزم بها ومن أهمّها "عهد الأمان" المستوحى من التنظيمات العثمانية، وقد اعتبر الباي أن هذه الثورة موجّهة ضد هذه الإصلاحات وليس ضدّه شخصيّاً.
وقد كان موقع أحمد بن أبي الضياف متميّزاً فهو أولاً أحد المستشارين الرسميين للسلطة، وهو ثانياً من قبيلة تونسية مشاركة في الثورة، وهو ثالثاً من المجموعة التي عملت على إحلال "عهد الأمان" والدفاع عنه. فقد كان ولاؤه موزّعاً بين الأطراف الثلاثة المتنازعة.
طُبع كتاب **إتحاف أهل الزمان** عدّة مرات بتونس. ونستعمل هنا الطبعة الثالثة الصادرة في تونس سنة ١٩٩٠ عن الدار التونسية للنشر.

ليست غايتنا هنا الحديث عن القيمة التاريخيّة للكتاب[١]، ولا استخراج معلومات تاريخية منه. إنما سيكون مُنطلقنا تحليل فصل منه للوصول إلى فهم آليّات الخطاب التاريخي. فاهتمامنا لن يتّجه إلى المضامين، ولكن إلى طريقة انتظام الخطاب. أي أن بحثنا هذا لن يكون بحثاً في "الهستريوغرافيا" historiographie (التأريخ)، ولكن في تحليل الخطاب[٢]، وربّما في افتتاح مسالك لإجراء دراسة حول التشكّلات الخطابيّة[٣].

يخضع **الإتحاف** في بنيته العامة إلى آليات التأريخ التقليدي. من ذلك مثلاً آليّة التقسيم أو التحقيب La périodisation التي تجزّىء التاريخ إلى وحدات كبرى تتماهى مع أسماء الدول (الدولة الحفصية، الدولة الحسينيّة. . . إلخ)، ثم إلى وحدات متفرّعة تتحدّد حسب ملوك هذه الدول (دولة حمودة باشا، دولة عثمان باي، دولة محمود باشا. . إلخ)، فهو بهذا الاعتبار تاريخ ملوك مثل الكُتب القديمة[٤]، أي تاريخ يؤرّخ من موقع معيّن هو موقع الدولة (بقطع النظر عن الموقف الذي يقفه المؤرِّخ من الدولة المؤرّخ لها).

والنصّ الذي نقترح تحليله يُمثّل وحدة جزئية متفرّعة عن وحدة كبرى، وموضوعها يدور حول أحداث سنة ١٨٦٤ في تونس، أي ما يُعرف بثورة علي بن غذاهم (التسمية ليست واردة بهذه الصيغة في **الإتحاف**). والوحدة التي تتفرّع عنها ترد في الكتاب بعنوان

---

(١) يُراجع د. أحمد عبد السلام، **المؤرّخون التونسيون في القرون ١٧ و١٨ و١٩م**، تونس، بيت الحكمة، ١٩٩٣، ولا سيما ص ص٣٨٣ ـ ٤٣٧.

(٢) تشكّلت مدرسة تحليل الخطاب بفرنسا في الستينات متأثرة باللسانيات الإحصائية Statistiques linguistiques ومنهج هاريس "التوزيعي" ثم شهدت تطوّراً حاسماً بعد أحداث مايو/أيار ١٩٦٨، واتجهت إلى تجاوز منهج "تحليل المضامين" المعمول به في التاريخ وعلم الاجتماع والالتحام بفكر الفيلسوف لويس ألتوسير، ومثّلها في تلك الفترة بصفة خاصة تيار "المعجمية البنيوية" lexicologie structurale وأهمّ روّاده جون ديبوا، وتيار "المعجمية القياسية" lexicometrie وأهمّ روّاده موريس تورنيه، ومخبر التحليل الآلي للخطاب L'analyse automatique du discours بإشراف ميشيل بيشو.

حول هذه المدرسة انظر: Dominique Mingueneau: *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette, 1982 (3 Vol.).

وحول علاقة هذه المناهج الجديدة بالتاريخ، انظر: Regine Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris, A. Colin, 1973, p. 307.

يُمكن للقارىء أن يطلع على عدة نماذج تطبيقية في: *Acte du 2em colloque de lexicologie politique*, Paris, klincksiecla, 1982.

(٣) حول مفهوم التشكيلات الخطابية les formations discursives، انظر: ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٨٧، ص ص٣١ ـ ٣٩.

(٤) من أول التواريخ العربية كتاب الطبري المعروف بـ **تاريخ الأمم والملوك**.

«دولة المشير أبي عبد الله محمد الصادق باشا»(١).

لماذا اختيار هذا النصّ؟ إن أهميّته تتمثّل في أنه يؤرّخ لحدث خارج عن فضاء الدولة، أي لا يُمكن النظر إليه إلا بتوسيع زاوية الرؤية التاريخيّة بما أنه يقع في الدائرة التي لا يهتمّ بها عادة تاريخ الدول والمُلُوك.

إن ثورة علي بن غذاهم تُمثّل بروز فاعل acteur في التاريخ من خارج فضاء الدولة، هو هؤلاء الثوّار الذين لا ينتمون إليها. فإدراج هذا الحدث في كتابة تاريخيّة يعني تعاملاً مع فاعل جديد في التاريخ.

القضية المطروحة هي إذن التالية: كيف تَعامَلَ مؤرِّخٌ، يكتب حسب آليّات تاريخ الدول والملوك، مع حدث وقع خارج فضاء الدولة؟

لقد ذكرنا أننا لن نهتمّ بالمضمون ولكن بطريقة انتظام الخطاب. لذلك ينبغي أن نحصر هذه القضيّة ونعيد صياغتها بدقّة أكبر فنحيلها إلى السؤال التالي: كيف ينعكس هذا التعامل في بُنية النصّ نفسه؟

منهجيّاً، يُمكن طرق هذا السؤال حسب مستويات متعدّدة. لكن نظراً لضيق المجال سنقتصر على مستوى واحد هو نظام التسمية La désignation(٢). إن تسمية الأشياء تبدو العمليّة الأكثر براءةً في كل كتابة، ومع ذلك فهي المستوى الأفضل لدراسة الوعي المتخفّي وراء التسمية. فمن هذا المنطلق يُمثّل المستوى الذي اخترناه موقعاً ممتازاً لطرح القضيّة التي أشرنا إليها.

١ ـ التسمية والمسمّى، الوثيقة والواقعة:

من المسلّم به منذ نشأة اللسانيات الحديثة أن علاقة التسمية بالمسمّى ليست اعتباطيّة داخل مجال التعيين، وإنْ كانت كذلك في مجال العلاقة بين العلامة اللسانية والمرجع الخارجي، أي الأشياء المُسمّاة(٣). فالتسميات ليست جرداً للأشياء ولكنها نظام في

(١) ج٥ وج٦، تحقيق الأستاذ رياض المرزوقي. النص الذي نقترح تحليله يمتد من ج٥، ص١٢٧، إلى ج٦، ص٢٨.

(٢) لوضوح العرض نستعمل "نظام التسمية" أو "التعيين" La désignation للإشارة إلى عملية ربط التسمية بالمسمّى. أما التسمية l'appellation فهي العلامة اللسانية للمسمّى. والمسمّى le désigné هو الشيء الخارجي الخاضع لعملية التعيين، بينما تقصر لفظ «اسم» على الأعلام.

(٣) حول التفريق بين المستويين انظر مراجعة بنفنيست لآراء فرديناند دي سوسير في مقال «طبيعة العلامة اللسانية» E. Benveniste, «Nature du signe linguistique» *in: Problèmes de linguistique génerale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 49-55.

العلامات غير متشاكل مع نظام الأشياء في الخارج. إن هذا المبدأ اللساني المهمّ قد يبدو بسيطاً لكنه في الواقع يؤدّي إلى ثورة في مجال العلوم الإنسانية[١].

ففي مجال التاريخ مثلاً ـ وهو أحد العلوم الإنسانيّة ـ لم يعدْ ممكناً التعامل مع الوثيقة على أنها مجرّد عرضٍ للعالم الخارجي، فلا بدّ قبل ذلك من المرور بنظام اللّغة الذي يُحدّد العلاقة بين الوثيقة والعالم الخارجي، بل لا بدّ من اعتبار الوثيقة "نصباً" monument وليس خطاباً دالاً في ذاته[٢].

إن هذا المنطلق الإبستمولوجي هو الذي يشرّع محاولتنا هذه لتحليل خطاب التاريخ قبل استعماله للتأريخ. فالنصّ الذي نقترح تحليله يخضع لمستويات ثلاثة هي: مستوى المدوّنة، أي ما يحويه من معلومات؛ ومستوى اللغة، أي ما يحويه من ألفاظ إذا نظرنا إليها مجرّدة، ومستوى التسمية ـ وهو الذي نقترح الاهتمام به ـ وهو يدخل في مجال ما أسماه فوكو: الأرشيف أو «نظام احتفاظ العبارة وظهورها»[٣].

فالنظر إلى النصّ من زاوية كونه «نظاماً لاحتفاظ العبارة وظهورها» يُمكّن من قيام مبحث آخر إلى جانب تحليل المعلومات التاريخيّة ـ الجانب الذي يهتمّ به التأريخ ـ هو تحليل تشكّل الخطاب التاريخيّ ذاته. وهو يخضع لتساؤل عام حدّدته روبان بهذه العبارة البسيطة: ما هو مصير اللغة في مجال خطاب التاريخ؟[٤]

---

(١) راجع: Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.؛ وكذلك فوكو، **حفريات المعرفة**، م.س.

(٢) هذا منطلق مشروع حفريات المعرفة الذي طرحه فوكو، يقول: «لا تسعى حفريات المعرفة إلى تحديد الخواطر والتمثّلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسيّة التي تختفي وتظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها، من حيث هي **ممارسة تحكمها قواعد معيّنة**. فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه **وثيقة** ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر، كما لا ترى فيه عنصراً، مهما بلغ من الشفافية، نكون ملزمين في الغالب الأعمّ باختراق عتمته وضبابيته حتى نصل أخيراً إلى حيث يقبع ما هو عميق وجوهري منه، **بل تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصباً أثرياً**». (**حفريات المعرفة**، م.س، ص١٢٨). بهذا يتميّز فوكو عن التاريخ التقليدي وعن بنيوية ألتوسير.

(٣) هذه الترجمة هي لسالم يفوت. يقول فوكو مبيّناً العلاقة بين اللغة والمدوّنة ونظام احتفاظ العبارة وظهورها (الأرشيف): «بين اللغة التي تحدّد منظومة تركيب الجمل الممكنة، والمدوّنة التي تضم بصورة سلبية مجموع الأقوال المتلفظة، يتميّز نظام احتفاظ العبارة وظهورها بكونه يحدّد مستوى خاصاً هو مستوى ممارسة تعمل على انبجاس كثرة من العبارات مثل عددها من الأحداث المنتظمة والأشياء المعدّة للتناول والتداول... فبين التقليد والنسيان يُظهر نظام احتفاظ العبارة وظهورها قواعد ممارسة تتيح للعبارات أن تستمرّ في البقاء وتتحوّل بصورة منتظمة في الوقت نفسه، فهو المنظومة العامة لتكوُّن العبارات وتحوّلها» (**حفريات المعرفة**، م.س، ص ص١٢٠ ـ ١٢١).

(٤) انظر: R. Robin, *Histoire et Linguistique*, op. cit.

لقد بدأت المحاولات لإيجاد مقاربة لنظام التعيين منذ دي سوسير، ثم حلقة براغ اللّسانيّة أو "توزيعيّة" هاريس[(١)]. وحاولت مدرسة تحليل الخطاب الاستفادة من الجهود السابقة وتوجيهها لتحليل النصّ السياسي والتاريخي.

سنبدأ بتوضيح المسألة عبر مثال بسيط يُبيّن الفارق بين التسمية (التي هي مسألة لغويّة) والتعيين الذي هو نظام داخل الخطاب. يُمكن أن أجد في نصّ معيّن التسميات التالية: امرأة، رجل، بقرة، ثور... فهذا جرد للتسميات. لكن النصّ يُمكن أن يقيم نظامين مختلفين داخل هذه الجردة، فيمكن أن يضع "رجل" مقابل "امرأة" (نشير إلى المقابلة بالرمز: /)، و"ثور" مقابل "بقرة" فيكون محور axe النظام هو التقابل ذكر/ أنثى. أو يُمكن أن يضع "رجل" مقابل "ثور" أو "امرأة" مقابل "بقرة"، فيكون المحور هو التقابل إنسان/ حيوان.

فاللغة تسمح بعدة إمكانات virtualités، ومُستَعْمِل اللغة هو الذي يحدّد أحد هذه الأنظمة دون الأخرى. **فاستخراج التسميات هو عرضٌ لمقول النصّ، أما البحث حول النظام فهو تحليل لكيفيّة القول.**

إن التسميات ترد عادة في الخطاب من دون تحديد إذ تبدو تعريفاتها بديهيّة. لذلك **فهي تُشكّل منطقة ظلّ في الخطاب ترتع فيها ذاتية الكاتب من دون مراقبة**، لأن الكاتب نفسه لا يتفطّن إلى العنصر الذاتي La subjectivité في عملية التسمية ويظنّ أنه يُقيم علاقات بديهيّة - أي بريئة ومحايدة - بين التسميات والمسمّيات. لذلك **فإن البحث عن نُظُم التسمية هو إحدى الطرق التي تُمكّن من تحليل الوعي المتخفّي - أي الأيديولوجيا التي توجّه عمليّة الكتابة**. وهذا أمر لا تخفى أهميته في مجال استنطاق النصّ التاريخي[(٢)].

٢ - الرواية والتاريخ:

يُمثّل النصّ المدروس حقلاً خِطابيّاً un champ discursif يتشكّل من طبقات (خِطابيّة) مختلفة. ولأننا التزمنا بأن لا نتعرّض للقضايا المتّصلة بالمضمون، فإن

---

(١) انظر: Z. S. Harris, «Discourse analysis», trad. fr. par F. Dubois-Chahier *in: Langage*, N° 13 (Mars 1969).

(٢) ليس مهمّاً هنا الخوض في قضية الذاتية والتاريخ، فالذين ذهبوا إلى أن التاريخ ذاتي، مثل مارو Marrou وفاين Veyne، يعترفون بأن الذاتية هي غير الاعتباطية. لذلك فإن تحليل نظام الخطاب التاريخي يظل تحليلاً مشروعاً كيفما كانت النتائج التي سينتهي إليها المؤرّخون في هذا النقاش القديم المتجدّد. حول الذاتية والتاريخ، انظر: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire? Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971, p. 385.

المطلوب هو طرح معايير شكلّية للتفريق بين هذه الطبقات وتحديدها.

نقترح في البداية معياراً مؤقتاً في غاية البساطة هو أن نقسم النصّ المدروس باعتباره وحدة مستقلّة إلى مجموعات ثلاث مترابطة: المجموعة **الأولى** تضمّ الجُمل[1] التي تنسب قولاً إلى تسمية معيّنة بأسلوب مباشر style direct، أي أن القول يكون مرتبطاً بتسمية وتكون مهمة المؤرِّخ مجرّد النقل (المهمّة كما تبرز في النصّ، بقطع النظر عما إذا كان ذلك يعكس حقيقة الأمر)؛ المجموعة **الثانية** تضمّ الجُمل التي ترد في أسلوب الخطاب المنقول style indirect، أي يكون المقول مرتبطاً بتسمية وتكون مهمّة المُؤرِّخ النقل بتصرّف؛ المجموعة **الثالثة** تضمّ الجُمل التي يكون المقول فيها منسوباً للأنا المؤرِّخة، لا بمعنى أنها قائلة ولكن بمعنى أنها واصفة وناقلة لما يحدث أمامها. ففي هذه الجُمل يتحوّل وضع Le statut التسمية لأنها لم تعد مصدر القول ولكن موضوعه.

إذا انطلقنا من تحديد أدنى للتاريخية في نصّ معيَّن فإننا سنعتبر **أن قولاً معيّناً لا يكون تاريخاً إلا إذا تضمّن نية التأريخ**. فإذا أرسل الباي مكتوباً إلى وزيره فإن مكتوبه لا يكون تاريخاً لأنه لم يكتب بنية التأريخ وإنما هو نصب تاريخي يُصبح جزءاً من التاريخ إذا انفصل عن سياقه الأول، أي سياق الفعل السياسي (أمر، نهي، تشريع. . .) واتصل بسياقٍ ثانٍ لا يتوافر إلا بوجود خطاب لا يخضع لآلية الفعل السياسي، بل يتجه إلى تأريخ هذا الفعل.

إن هذا الخطاب سيكون فعلاً تاريخياً ($\neq$ الفعل السياسي) لأنه يتمتّع بنيّة التأريخ، ولأنه قادر على أن يقحم في نظامه الجديد أنماطاً أخرى من الخطاب كانت في الأصل تابعة لسياق آخر. بهذا التحديد الشكلي نُفرّق بين خانة الرواية وخانة التاريخ.

ليست الغاية أن نقسّم النصّ إلى خانتين لأن هذه العملية وإنْ كانت ممكنة إلا أنها ليست مفيدة في شيء. وإنما الغاية أن نتبيّن من خلال النصّ نفسه آليات إدماج الرواية في نظام التأريخ، أي آليات تشكّل خطاب تاريخيّ.

لنرجع إلى المجموعات التي قسّمناها. إن المجموعة الأولى تُمثّل حقل الرواية بامتياز، بينما تُمثّل المجموعة الثالثة حقل التاريخ بامتياز. أما المجموعة الثانية فهي مرحلة وسطى بين الحقلين.

تبدو المجموعة الأولى أكثر انصياعاً للتحديد. فهي تضم أساساً كل الجُمل التي يُمكن، إذا نقّطنا النصّ بدقّة، أن نجعلها بين مزدوجين (أو ظفرين، بحسب رموز التنقيط

---

(١) سنستعمل هنا لفظي الجملة والمقطع حسب دلالتيهما التقليديتين بقطع النظر عما يُثار حولهما من إشكالات في اللسانيات الحديثة. ففي أسوأ الحالات سيمثّل تقطيع النصّ إلى جُمل ومقاطع عملية اعتباطيّة. إن هذه الاعتباطية لن تؤثّر في نتائج البحث بما أن هدفنا هو البحث في نظام التسمية الذي لا يرتبط بحدود الجملة أو المقطع.

التي نختارها). هذه المجموعة إذا فُصلت عن سياقها في النصّ ووظيفتها فيه، يسهل بيان أنها رواية (أي أنها لم تُوضع بنيّة التأريخ). نؤكّد مرة ثانية على أننا نتعامل مؤقتاً مع هذه المجموعة منفصلة عن سياقها في النصّ. فقولنا إن جملةً ما في هذه المجموعة ليست خطاباً تاريخيّاً، لا ينفي أن تُصبح بعد ذلك في السياق العام للنصّ جزءاً من خطاب تاريخيّ.

ما هي قوانين الارتباط بين الرواية والتسمية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ستقدّم لنا جزءاً من الجواب عن القضية العامة التي طرحناها في بداية البحث.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن هناك وضعين للتسمية (نُذكّر أن مُرادنا بالتسمية العلامة اللغويّة للمسمّى). فهي تكون مصدراً للمقول أو تكون موضوعاً له. من الواضح أنه يُمكن إعادة تعريف المجموعة الأولى كما يلي: هي الجُمل التي تكون فيها التسمية مصدراً للمقول على أن تنفصل التسمية عن "الأنا" الراوية للتاريخ. إن كل قائل، باستثناء الأنا الراوية للتاريخ - أي الحاضرة المتكلّمة - لا يتكلّم للتأريخ وإنما يُمثّل كلامه نصباً تاريخيّاً وجزءاً من الوقائع المؤرَّخ لها.

من الممكن أن نواجه هنا مصاعب ثلاثة، هي في الآن ذاته اعتراضات مشروعة على التعريف الذي قدّمناه:

الاعتراض **الأول** هو أن "الراوية" للتاريخ قد يكون، في فترات، "غائباً" فاعلاً في الأحداث، أي قد تختلط رواية التاريخ بالرواية خارج سياق التأريخ. وهذا أمر جائز في نصّ كتبه مؤرِّخٌ كان أيضاً وزيراً، أي فاعلاً اجتماعياً un acteur social. الاعتراض **الثاني** هو أن "الأنا" الراوية للتاريخ قد تفتح المجال في مواضع لـ "الأنا" أخرى تقوم بدورها نفسه، فلا تكون فاعلة في الأحداث ولكن مؤرِّخة لها. وهذا أمر جائز أيضاً لأننا نعلم أن ابن أبي الضياف كان ينقل أحياناً عن مؤرِّخين آخرين. الاعتراض **الثالث** هو أن المقول لا يتعدّد فقط باعتبار التسمية التي تمثّل في النصّ مصدر القول ولكن أيضاً باعتبار التسمية التي يتّجه إليها بالقول. ثم إن المقولَ منقولٌ حتى وإنْ تمّ النقل بأسلوب مباشر، لذلك يتعيّن اعتبار الطرف الناقل.

يُمكن تجاوز الصعوبة الأولى بإفراد خانة للجُمل التي يختلط فيها دور القائل المؤرِّخ بالقائل الفاعل، أي لا يتّضح من خلالها وضع التسمية وارتباطها بالرواية. إن جُملاً من هذا النوع نادرةٌ في النصّ ويُمكن إسقاطها من دون تأثير على انتظامه، لكنها تعكس في المقابل ظاهرة سنشير لاحقاً إلى دلالتها.

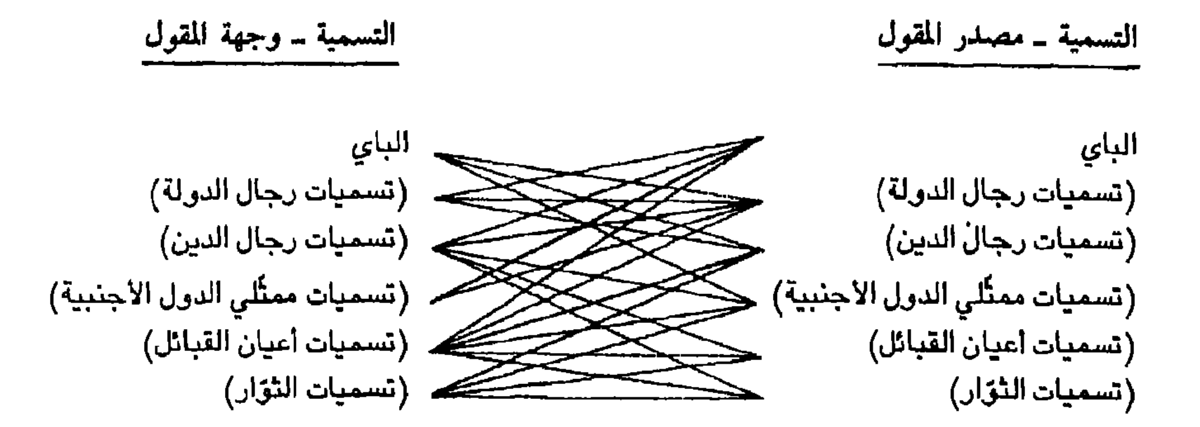
ويُمكن تجاوز الصعوبة الثانية بالطريقة ذاتها، أي أن نضع في خانة على حدة الجُمل التي تحتوي قولاً/ رواية يُشتبه أن يكون قِيل بنيّة التأريخ. لكن هذه الخانة لن تضمّ أية جُملة من النصّ لأن ابن أبي الضياف لم ينقلْ في **الإتحاف** عن مؤرِّخ غيره إلا عند الحديث عن

فترات تاريخيّة لم يشهدها شخصيّاً. وهذه النتيجة تتأكّد أيضاً من خلال تحليلٍ شكلي للعلاقات في النصّ.

بالمقابل، فإن الصعوبة الثالثة هي صعوبة حقيقيّة ولا يُمكن تجاوزها إلا بأن نحوّل التقسيم الثنائي للتسمية (الذي عرضناه آنفاً) إلى تقسيم ثُلاثي على الشكل التالي:

التسمية
- **مصدر المقول** (تسمية + مقول يصدر عنها)
- **وجهة المقول** (تسمية + مقول يوجّه إليها)
- **موضوع المقول** (تسمية تكون مسند prédicat المقول)

إن متابعة الجُمل الواردة في أسلوب مباشر في النصّ تُمكّن من اقتراح الشبكة التالية:



تتضمّن الخطاطة أعلاه التسميات التي رتّبناها ضمن مجموعات بهدف الاختصار. وهذه التسميات هي العلامات اللسانية التي تُمثّل الفواعل الاجتماعيّين Les acteurs sociaux. والتسميات على اليمين هي تلك التي كان وضعها في النصّ وضع مصدر المقول، والتي على اليسار هي تلك التي كان وضعها في النصّ وضع وجهة المقول.

إن نظرة سريعة على الخطاطة قد تدفعنا إلى اعتبار أن هناك علاقة تناظر symétrie وانعكاس réflexion بما أن المجموعات هي نفسها على اليمين وعلى اليسار. لكن إذا نظرنا إلى الخطاطة نظرة متأمّلة سيزول هذا الوهم. إذ نلاحظ مثلاً أن "الباي" إذا كان «التسمية ـ مصدر المقول»، فإن "التسمية ـ وجهة المقول" لا يُمكن أن تكون أبداً "الثوّار".

هنا سيضجّ القارىء ويصرخ في وجهنا قائلاً: لماذا كل هذا التعقيد؟ ألا يُمكن أن تُكتب هذه النتيجة بعبارة بسيطة هي التالية: إن الباي لا يُمكن أن يتجّه بالقول إلى الثوّار؟

ألست تفتتح هنا باباً مفتوحاً ـ كما يُقال ـ لأنك تشير إلى مسألة معروفة لدى المؤرِّخين وهي أن الباي كان لا يُخاطب عامّة الشعب خطاباً مباشراً؟[١]

الجواب: لا. إن هذه العبارة البسيطة المقترحة ليس لها المعنى نفسه للعبارة "المعقّدة" التي قدّمناها، ولا يُمكن الانتقال من إحداهما إلى الأخرى إلا إذا اعتبرنا سلفاً أن عالم الخطاب L'univers du discours هو نفسه عالم الأشياء، وأن النصّ التاريخي هو صورة فوتوغرافيّة للواقع. فلنتخلَّ عن هذا الوهم ولنواصلْ التحليل لأن تعقّد العبارة ليس إلا انعكاساً لتعقّد العلاقات بين عالم الخطاب وعالم الأشياء[٢].

ملاحظة ثانية نستمدّها من الخطاطة ذاتها: ليس هناك مقول يكون الباي مصدره ووجهته في الآن ذاته. معنى هذا، بعبارة "بسيطة"، أن الباي لا يُخاطب نفسه (وهذا أمر يبدو طبيعياً!). ومعناه، بعبارة دقيقة، أن زاوية الرواية لا يُمكن أن تكشف عن تفكير الباي ولكن تنقل فقط أوامره ونواهيه، أي خطابه الرسمي. فالأمر الطبيعي ليس عدم مخاطبة الباي لنفسه بل العكس، فكل إنسان يخاطب نفسه عبر التفكير والتردّد والنّدم والإفصاح عن النوايا... إلخ. لكن نقل روايات في هذا المستوى كانت تتطلّب علاقة بين الباي والمؤرِّخ أقوى مما كانت عليه بين محمد الصادق وابن أبي الضياف[٣].

يُمكن الخروج بملاحظات كثيرة من هذا النوع، لكن هذا سيطيل العرض. المهمّ أن نبرز ما يلي:

ـ إن العلاقات بين "التسميات ـ مصدر المقول" و"التسميات ـ وجهة المقول" ليست

(١) «فتح الأبواب المفتوحة» هو من أهم الانتقادات التي وُجهت إلى منهج تحليل الخطاب. وقد ردّ عليه أصحاب المنهج بقولهم إن التاريخ مطالبٌ دائماً بإثبات البديهيات، وإن أشياء كثيرة كانت تُعدّ من البديهيّات ما لبثت أن أصبحت موضع جدل.

(٢) على سبيل التقريب، يُمكن أن نفترض ما يلي:
ـ إن الباي لا يتّجه بالخطاب إلى الرعية.
ـ إن الباي لا يتجه بالخطاب إلى الرعية علناً، والمؤرّخ لم يكن على علم بالوسائل المستترة التي استعملها الباي للاتصال بالثوّار.
ـ إن الباي قد اتجه بالخطاب إلى الثوّار لكن المؤرّخ ألغى هذا الخطاب من كتابته.
ـ إن الباي قد اتجه بالخطاب إلى الثوّار وكان المؤرّخ على علم بذلك ويودّ تسجيله لكنه يخشى إفشاء الأمر... إلخ.
نرى أن مجرد المستوى الهستريوغرافي يسمح بتأويلات عديدة للمسألة التي أشرنا إليها.

(٣) سنرى أن المؤرّخ يعوّض هنا نقص الرواية بإقحام التأويل. فيشير مثلاً إلى أن الباي عندما طمأن رجال الساحل فإنما كان يخادعهم ليُصادر أموالهم. إنه ينتقل هنا من مجال الرواية إلى مجال التأويل. بالمقابل كان ابن أبي الضياف قد نقل اعترافات وردت على لسان أحمد باي لأنه كان مقرّباً منه.

علاقات اعتباطيّة، بل هي تخضع لـ"نظام مرور" code de conduite فيه مجموعة من القواعد: هناك حالات يحكمها قانون التناظر وحالات يحكمها عدم التناظر؛ هناك حالات تخضع لقانون الانعكاس وحالات لا تخضع لهذا القانون. . . إلخ.

ـ إن العلاقات بين "التسميات ـ مصدر المقول" و"التسميات ـ وجهة المقول" يُمكن أن تقنّن رياضياً فتكشف بذلك عن أحد مستويات نظام النصّ. أما فائدة هذا التقنين فهي التالية: **إنها ستكشف الزوايا التي لا يستطيع الرّاوي النفاذ إليها. إنه لن يعترف ـ في الغالب ـ بعدم قدرته على النفاذ إلى هذه الزوايا وسيتّجه إلى ملء الفراغات بطرق أخرى مثل تركها في مجال المسكوت عنه أو تقديم تخمينات حولها، أو الإيحاء إلى القارىء بعدم أهميتها، أو معالجتها "غيبياً" (هذه وظيفة عبارة "والله أعلم" التي ترد في عدة مواضع من النصّ). . . إلخ. ولا يخفى أن كل هذه المعالجات تدخل في الإطار الذي نحاول تحديده، أي إطار الذاتيّة.**

٣ ـ المتكلِّم والمتكلَّم عنه:

لننتقلْ الآن إلى الجزء الآخر من العلاقات. لقد نظرنا في العلاقات بين "التسمية ـ مصدر المقول" و"التسمية ـ وجهة المقول". فلننظرْ الآن في العلاقات بين "التسمية ـ مصدر المقول" و"التسمية ـ موضوع المقول".

لو رسمنا خطاطة ثانية يمينُها التسميات الأوَل ويسارها الأُخَر، لوجدنا أنفسنا أمام الجردة نفسها. وهذا أمر طبيعي لأن كل فاعل اجتماعي يكون حاضراً في الخطاب عبر علامة لسانية مميّزة. ولكن إذا اتجهنا إلى إقامة علاقات بين المحورين، سنجد مرّة أخرى أن الأمر لا يخلو من التعقيد. فهناك تسميات دورها الأول أن تكون مصدر المقول، وهناك تسميات دورها الأول أن تكون موضوع المقول. **هناك متكلِّم يملك سلطة التكلُّم، وهناك متكلَّم عنه لا يتمتّع بهذه السلطة إلا لماماً**(١).

مرة أخرى ينبغي أن ننبّه إلى أن هذا النظام لا يتشاكل بالضرورة مع "حقائق الأشياء" وإنما يكشف الزاوية التي ينظر من خلالها المؤرِّخ. فعندما ينظر إلى الأحداث من زاوية الدولة، من الطبيعي أن تكون التسميات التي تنتمي إلى مجال الدولة (الباي، الوزير، العامل. . . إلخ) هي التي تطغى على قسم التسميات ـ مصدر المقول، بينما تكون التسميات التي تنتهي إلى خارج مجال الدولة (العربان. . . إلخ) هي التي تطغى على قسم التسميات ـ

(١) يُمكن إثبات هذه النتائج قياسياً بطريقة تُسمّى "ترتيب الفروق" classement des écarts. انظر شرح هذه الطريقة في: Charles Muller, *Initiation aux méthodes de la statistique linguistique*, Paris, Hachette, 1973, pp. 114-115.

موضوع المقول. ومن الأكيد أن ثورة ابن غذاهم لو كتبها أحد الأعراب لجاءت الزاوية معاكسة ولانقلبت هذه المعادلة.

ولقد كان المؤرّخ واعياً بضيق الزاوية التي ينظر منها، لذلك اتجه بحسٌ تاريخي بارع إلى استعمال تقنية توزيع الروايات ومواجهتها أحياناً ببعضها البعض. فهو لا يقدّم تاريخاً من وجهة نظر السلطة ولكن من زاوية نظر أسيرة فضاء الدولة، أي أسيرة الموقع الاجتماعي الذي يحتلّه المؤرّخ.

نحن إذن أمام استراتيجيّة أُولى للانتقال من مجال الرواية إلى مجال التأريخ. لكن ينبغي تحليل آليات هذا الانتقال حتى نعلم إلى أي حدّ تقترب الكتابة التاريخيّة من الموضوعيّة.

لقد طرحنا سابقاً تفريقاً يُمكّننا من حصر مجال الرواية (هي الجُمل الواردة في أسلوب مباشر)، وينبغي أن نشير الآن إلى أن هذا المجال الذي يمثّل طبقة خطابية ينقسم بدوره إلى عدّة طبقات فرعيّة. فهناك في النصّ عددٌ من الروايات يساوي عدد التسميات ـ مصدر المقول.

لنحاولْ تحليلَ التسميات في هذه الروايات انطلاقاً من افتراضين وسؤالين:

الافتراض **الأول** هو أن انتماء الروايات إلى أطراف متعدّدة ينبغي أن ينتج تعدّداً في أنظمة التسمية، وإلاّ فإنها تكون روايات غير منقولة بدقّة. والسؤال: هل نجد نظاماً واحداً للتسمية في ظل تعدّد الروايات، أم أن أنظمة التسمية تتعدّد بتعدّدها؟

الافتراض **الثاني** هو أن ظهور حقلٍ للتاريخ يتطلّب تميّز نظام للتسمية عن مجموع الأنظمة المستعملة في الروايات، وإلاّ فإن التاريخ يكون أسير مجال الرواية، عاجزاً عن الارتفاع عنها. والسؤال: هل يبرز في النصّ نظام للتسمية متميّز عن الأنظمة التي نجدها في الروايات؟

٤ ـ التسمية داخل فضاء الدولة:

إن لفظة "الباي" هي الأكثر وروداً بين هذه التسميات، ومُعادِلاتها هي: الملك، الحضرة، السيادة، الجناب، سيدي، حضرتنا. أما مقابلاتها فهي: السلطان وكل التسميات المتعلّقة برجال الدولة (الوزير، أعضاء المجلس، الأعيان... إلخ)، وتلك المتعلّقة بالمحكومين.

إذا تأملنا المعادِلات نجد أنها تعكس أنظمة ثلاثة للتسمية. فـ"حضرتنا" تنتمي إلى نظام أول هو ذلك الذي يعتمده الباي والدولة، أي النظام الرسمي للتسمية. لذلك ترد "حضرتنا" عند كلام الباي عن نفسه.

أما تسميتا "السيادة" و"الجناب" فتنتميان إلى نظام ثانٍ هو ذاك المُعتمد في التخاطب الديبلوماسي، لذلك لا تردان في النصّ إلاّ على لسان قناصل الدول الأجنبيّة.

أخيراً تنتمي لفظة "سيدي" إلى نظام ثالث، فهي ترد على لسان رجال الدولة والثوار. فكما هو واضح، يشترك الطرفان هنا في نظام واحد للتسمية، وهذا طبيعيّ لأن الثوّار لم ينقضوا بيعة الباي وإنما عارضوا فقط دفع الجباية. ففي هذا المستوى لا يبرز تمايز بينهم وبين بقية الناس المدينين بالطاعة.

إن هذه الأنظمة الثلاثة مستقلة عن بعضها ويلغي بعضها الآخر. فالقناصل لا يُسمّون الباي "سيّدي"، ورجال الدولة لا يسمّون أنفسهم "حضرتنا" أمام الباي... إلخ.

إذن لسنا هنا أمام مجموعة من التسميات ولكن أمام أنظمة في التسميات. إلا أن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ. ينبغي الآن طرح السؤال الثاني: أياً من هذه الأنظمة سيستعمله المؤرِّخ، أم أنه سيستعمل نظاماً آخر؟

إن استعمال تسمية "الباي" لا يعني إقحام نظام مختلف عن الأنظمة السابقة لكنه محاولة لإيجاد حدّ أدنى من الاتفاق بينها. فكلمة "الباي" هي الوحيدة في النصّ التي يُمكن أن تحلّ محلّ معادلاتها، فيما ليس هناك أية تسمية من المعادِلات يُمكن أن تحلّ في كل تواردات Les occurences لفظة "الباي". إن تسمية "الباي" تعني انخراط المسمّي في التسمية السائدة، وفي الآن ذاته البحث عن الحدّ الأدنى المتّفق حوله.

لقد تعالى المؤرِّخ عن تسميات التمجيد ولم يكن هذا الاتجاه بديهيّاً. لقد قُلنا إن تسمية "سيدي" ترد في النصّ على لسان أحد الرعية أو أحد رجال الدولة وأن المؤرّخ لم يستعملها. لكن هذه القاعدة لها بعض الاستثناءات. ففي معرض تفصيل مواقف أهل المجلس الخاص للباي، يكتب ابن أبي الضياف: «ومنهم من يرى أن سيدنا ينظر بنور الله...». إن هذا الاستثناء من القاعدة له دلالة إذ يُمكن تفسيره كما يلي:

أولاً ـ إن الكاتب استعمل "سيدنا" لأنه في معرض نقل وجهات نظر أهل المجلس، وهم الذين يتوجّهون دائماً إلى الباي بهذه التسمية.

ثانياً ـ إن ابن أبي الضياف يُصبح صاحب دورين في هذا الموضع: الدور الأول هو أنه مؤرِّخ، والدور الثاني هو أنه عضو في هذا المجلس.

إننا أمام ظاهرة متميّزة يُمكن أن ندعوها بـ"ظاهرة الانزلاق بين أنظمة التسمية"، ويُمكن تحديدها كما يلي: **يتمثّل الانزلاق بين أنظمة التسمية في وقوع توارد بين مفترق نظامين، فيغفل الكاتب عن الدور المرجّح لفائدة الدور المرجوح**. أي في هذه الحالة: يُغفل ابن أبي الضياف الدور الذي يريد أن يضطلع به، أي دور المؤرِّخ، لفائدة الدور الذي أراده الباي أن يضطلع به، أي دور الكاتب عضو المجلس الخاص. لذلك هو هنا يضع نفسه بين

جمع (نا) هم أعضاء المجلس، وليس كفرد (أنا) هو المؤرِّخ.

ظاهرة ثانية يُمكن أن نشير إليها باسم "الممنوع اللغوي"، وتتمثّل في أنه كان بإمكان المؤرِّخ أن يذكر الباي باسمه. لكن إذا تابعنا كل النصّ نجده يذكر أخا الباي باسمه وكذلك يذكر أباه وجدّه ويذكر أيضاً بالاسم القناصل والوزراء... إلخ، لكنه لا يذكر مرة واحدة الباي باسمه. هذه الظاهرة، مثل سابقتها، لها دلالتها: إن نظام التسمية الذي يستعمله المؤرِّخ يخضع للنظام السياسي السائد: **إنه لا يتحدّث عن الباي كمُسمّى ولكن كسلطة**. إن استعمال تسمية "الباي" تعني إذعاناً لاشعوريّاً لسلطته، أو هي نوع من البيعة اللاشعوريّة التي يؤديها الوزير الكاتب على حساب دوره ككاتب تاريخ لا يعترف إلا بسلطة الحقيقة.

هذا ما نلاحظه في تسمية "الباي" ومعادلاتها. فلنحلِّلْ مقابلات هذا اللفظ وهي كما أشرنا: السلطان، الألفاظ التي تُعيِّن رجال الدولة، الألفاظ التي تُعيِّن المحكومين.

لا يحدث في أية مرة في النصّ أن تختلط تسمية "الملك" بتسمية "السلطان" رغم أن هذا ممكن لغويّاً. بل لا يحدث أن تجتمع سلطان/ ملك تحت تسمية أعمّ منهما، رغم أن هذا ممكن ثقافيّاً (الله هو الحاكم الأعلى فوق السلطان والملك). فتسمية "سلطان" تشير دائماً إلى الخليفة العثماني، وهناك دائماً تمايزٌ بينه وبين "الملك" الذي هو باي تونس. إن انفصال هاتين التسميتين رغم اتفاقهما في الأصل يعكس موقفاً معيَّناً لدى واضع نظام التسمية وهو الاعتراف بسلطة السلطان العثماني، بل الاعتراف بأن سلطته هي الأعلى، وفي الآن ذاته السكوت عن العلاقة بينها وبين سلطة الباي. من الواضح أن نظام التسمية هنا يعكس تماماً الموقف الرسمي للسلطة التونسيّة من السلطة العثمانيّة في ذلك الوقت.

ماذا عن التسميات التي تُعيِّن رجال الدولة؟

يخضع رجال الدولة المذكورون في النصّ إلى نظام صارمٍ في التسمية هو أيضاً نظام هرميّ.

هناك أولاً من يستمدّون تسمياتهم من علاقة عائلية بالباي، وتسمياتهم هي: آل الملك، آل البيت... وهم يشتركون مع الآخرين في كونهم من "أصحاب الألقاب" أو من "الخاصّة"، أو من "أعيان البلاد"... إلخ.

أما الآخرون فهم رجال الدولة أو رجال الباي، خدّام الدولة أو خدّام الباي، باعتبار أن الدولة والباي هما شيء واحد. هؤلاء يُذكرون بأسمائهم مسبوقة بمراتبهم أو متبوعة بها، وهم: العمّال، الوزراء، أعضاء المجلس العام، أعضاء المجلس الأكبر (أو مجلس الشورى)، الأمراء، خواص الباي، الكتّاب، المستشارون، شيوخ الخدمة، رئيس المجلس البلدي، وزير الحرب، نوّاب العمّال، آغة بيت المال، القبّاض، اللزّامة (= جامعو الضرائب)، الرُسُل، باش حانبه، الكاهية، رئيس مجلس التحقيق، رئيس مجلس

الجنايات، رئيس الضبطيّة، أوضة باشي، المضحكة، القيّاد (ج قائد)، الآغات.

وهناك حالات خاصة مثل شخص اسمه صالح الورتاني يسبقه الكاتب بلفظة "سي"، وهي لفظة ابتدعها التونسيّون لمعنى احترام الشخص المُسمّى. فالكاتب لا يترك شخصاً واحداً بدون رتبة، فإذا لم تكن له رتبة رسميّة أشار إليه بـ «سي» تمييزاً له عن عامّة الناس.

وهناك أيضاً من رجال الدولة من لا يُذكر باسمه ولا برتبته ولكن بتسميات ذات إيحاء سلبي à connotation négative. فقد وردت في النصّ العبارات التالية: «وألقوا هذا البهتان إلى مردتهم» - «التزامات الظلمة» - «وهذا من نقل جهّال المتزلّفين الذين يحبّون الإطلاق ويكرهون التقيّد بالقانون» - «مردة العذاب» - «المردة الضاربين».

يتضح من هذه العبارات أن المؤرّخ لا يتخلّى عن نظام التسمية السابق إلا في حالات ثلاث: **أولاً**، عندما يتعلّق الأمر بالذين سعوا إلى إلغاء عهد الأمان، فمصير عهد الأمان دون مصير الثورة هو الذي كان يهمّ ابن أبي الضياف ويدفعه إلى الإدانة الصريحة؛ **ثانياً**، عندما يتعلّق الأمر بممارسة التعذيب الجسدي، لكن الواضح أن تسمية "المردة" لا تتّجه إلى من أمر بالتعذيب ولكن إلى الأعوان الذين يمارسونه؛ **ثالثاً**، عندما يتعلّق الأمر ببعض الذين يُجبون الضرائب، وهنا أيضاً يُفصلون عن الآمر بالجباية.

إن ابن أبي الضياف لا يتجاوز نظام التسمية الرسمي إلا في حالات يتجاوز فيها الأمر حدود الصبر، فيعكس الخروج عن نظام التسمية اتجاهاً صريحاً للإدانة. إن ابن أبي الضياف الوزير لم يكن قادراً على التصدّي لمن عارض القانون أو اعتدى على الحقوق الأساسيّة للناس. لكن ابن أبي الضياف المؤرّخ يثأر للوزير العاجز ويقابل عنف هؤلاء بالعنف اللفظي عبر إطلاق تسميات سلبيّة عليهم. إلا أن هذه التسميات تنطبق عليهم كأفراد وليس كأجزاء من الدولة. فغياب مراتبهم في الدولة يعني هنا تبرئة الدولة من تبعات أعمالهم.

إن خصائص هذا النظام الهرمي المُطبّق في تسميات رجال الدولة نجدها تتكرّر بالصرامة ذاتها عند تسمية رجال العسكر (مرتبة عسكرية - اسم) ورجال الدين (المفتي، القاضي، الشيخ، سيدي...).

ماذا عن العلاقة بين التسميات التي تعيّن الملك وتلك التي تعيّن رجال الدولة؟

إن علاقة الباي بمن سواه هي علاقة تعالٍ. لكن هذا التعالي يكون على شكلين: فهو إما تعالٍ مع الارتباط والتبادل، أو تعالٍ مع التمايز التامّ. الأول هو علاقته مع رجال الدولة، والثاني هو علاقته مع الرعيّة.

إذا وردت تسمية "الباي" مع كلمة تسمّي رجال الدولة، فهي وإنْ كانت تؤسّس علاقة تعالٍ فإنها تقبل التبادل. كيف يتحدّد أولاً من حيث الشكل أنها علاقة تعالٍ؟ المحدّدات كثيرة، منها أن الجملة التي تحتوي كلمة "الباي" تسبق دائماً الجملة التي تحتوي تسمية

رجل الدولة (← الباي يتكلّم والآخر يجيب). ومنها أن الأفعال المتعلّقة بلفظة "الباي" قد ترد في صيغة الأمر الصريح، بينما الأفعال المتّصلة بفاعل من المجموعة الأخرى ترد في صيغ رجاء أو إخبار أو استفهام.. إلخ.

كيف يتحدّد ثانياً من ناحية الشكل أنها علاقة تبادل؟

من محدّدات ذلك كثرة العطف الذي يسيغ لغويّاً (ولكن ليس ثقافيّاً) عكس الترتيب، كما هي الحال في التواردات التالية: «أُخطر الباي ومجلسه الخاص» ـ «لم يزل الباي مع مجلسه يتحاورون» ـ «الباي ومن معه»... إلخ.

لكن لا بدّ هنا من إدخال تقسيم فرعي داخل مجموعة رجال الدولة. ذلك أن العلاقة بين الباي وأفراد هذه المجموعة قد تكون علاقة موافقة وقد تكون علاقة مواجهة. الصنف الأول هو الغالب، لكنها تكون من الصنف الثاني في بعض المواضع. منها معارضة الوزير خير الدين بعض قرارات الباي، أو معارضة رئيس المجلس البلدي أو أحد أعيان القبائل. وفي هذه المواضع الثلاثة يقحم المؤرّخ ما يُمكن تسميته بديباجة للقولة، القصد منها لفت الانتباه إليها وبيان أنها تختلف عن بقية القولات. فعندما يورد معارضة خير الدين يضيف: «ولعمري أنها مقالة دين ونُصح يجد ثوابها يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً». وعندما يورد معارضة رئيس المجلس البلدي يضيف «قال بلسان فصيح».. وعندما يورد معارضة رئيس القبيلة يكتب: «إنه لم يكتم النصيحة». فهذه الإضافات لا تضيف معنى جديداً بقدر ما تمنح القول المنقول وزناً أكبر يميّزه عن مجموع الأقوال المنقولة في النصّ.

إن هذا التقسيم بين طريقتين في عرض الأقوال يعكس انقسام أعيان الدولة إلى مجموعتين فرعيّتين: إحداهما في علاقة مواجهة مع الباي والأخرى في علاقة تكامل. لكن في الحالتين يستمر التعالي مع التواصل، عكس مواجهة الثوّار للباي التي تعني القطيعة.

أخيراً نشير إلى علاقات الضمائر: إن كلمة "باي" لا تكاد تنسب إلى شيء (باستثناءات قليلة) بينما كل التسميات يُمكن أن تُنسب في موضع ما إلى الباي (سراية الباي، عسكر الباي، خدّام الباي، وزراء الباي، صاحب الدولة، رعيّتك... إلخ).

كما نشير إلى أن كلمة "باي" هي الأكثر وروداً عند الحديث عن مجال الدولة. فالإضافة والغلبة العدديّة تعكسان غياب المؤسّسات وانفراد الباي بالأمر، لكنهما تعنيان أيضاً أن المؤرّخ يتحدّث عن الوقائع من موقع الدولة ومن أعلى الهرم.

٥ ـ التسمية خارج مجال الدولة:

"العربان" هي التسمية الأكثر وروداً في النصّ لتعيين الذين ثاروا على الباي سنة ١٨٦٤. إن متابعة تواردات هذه التسمية تبيّن أنها تقع ضمن شبكة من العلاقات مع تسميات

أخرى يُمكن اختصارها كما يلي:

العربان < الرعيّة	العربان = العروش
العربان = الرعيّة	العربان / البلدان
العربان / الحواضر	العربان = الناس
العربان = العرب	العربان / أهل المدن
العربان = البوادي	العربان = أهل العمل
العربان = القبائل	العربان < المسلمون
العربان = أقوام	العربان = أهل المملكة
العربان = المظلومون	العربان < أهل المملكة
العربان / أهل تونس	العربان < .الناس
العربان = الفقراء	العربان / الأغنياء
العربان | أهل المملكة	العربان = الجموع
العربان / الدولة	العربان = العالم
العربان / التجّار	العربان = الأخوة (= أهل قبيلة)
العربان / العسكر	العربان = المساكين
العربان = أهل الخيام	

(الرموز: < جزء من كل، = معادل، / مقابل، | متميّز).

نستنتج من هذه العلاقات ما يلي:

ـ إن تسمية "العربان" لا تتحدّد بذاتها ولكن باعتبارها نقيضاً لشيء آخر. فـ"العربان" لا تتحدّد إلا بالتمايز عن "الحواضر" أو "أهل تونس"، أو "البلدان".. إلخ. وهذا تحديد يخضع للمحور التالي: بدو/ حضر.

ـ كذلك يتميّز "العربان" عن التجّار والأغنياء. وهذا تحديد يخضع للمحور: ذو مال/ بدون مال.

ـ ويتميّزون عن الدولة وموظفيها وعسكرها: ← الدولة/ خارج الدولة.

ـ يتحدّد "العربان" عبر تميّز نظامهم الاجتماعي عن نظام أهل الحضر (قبائل، أقوام، أخوة، عروش).

ـ يُنظر إليهم نظرة إشفاق (المساكين، الفقراء، المظلومون). إن هذه التسميات تعكس وجهة نظر الشخص الذي يقوم بالتسمية لأن هذا التقابل يعكس ما يتميّز به عنهم.

فهو يقع على الطرف الآخر من المقابلة (مؤرّخ من أهل الحضر، له مال، عضو في الدولة). فإذا أشفق، فذلك من موقع التعالي وانطلاقاً من رؤية "أبويّة" لدى المسمِّين. لذلك يُمكن أن تتغيّر التسميات إلى نظام آخر إذا غاب الإشفاق وتغيّرت نظرة المُسَمِّي إلى المُسَمَّى.

إن تسمية "العربان" تتحوّل آنذاك إلى تسميات أخرى ذات إيحاء سلبي وذلك عندما تُنسب إلى المُسَمَّين أفعالٌ يستهجنها المؤرّخ. تتحوّل "العربان" إلى "عامّة" عندما تتجاوز المطالب قضيّة إسقاط الزيادة في الجباية ـ وهي قضية يتعاطف معها المؤرّخ ـ إلى قضايا أخرى (« . . . إن الشكاية لم تقف عند حدّ الزيادة في الإعانة، شأن العامّة إذا ماجت وقدرت أن تقول»). وتتحوّل إلى "أهل شرّ" و"أهل فساد" عندما تمتدّ الأيدي بالاعتداء إلى غير رجال الدولة. وتتحوّل إلى "أحداث" عندما يُقتل أحد الأعيان وتُتلف مزارعه. وإلى "غوغاء" عندما يُهان رجل دين مرموق. وإلى "سفهاء" عندما يُعتدى على "أهل العقول والثورة" أو عندما يُقتل عامل الكاف ـ وقد كان صديقاً للمؤرّخ ـ أو عندما يُقابل أحد الوزراء العمّال بالسوء مع أنه كان من المتعاطفين مع مطالب العربان. وإلى "أحداث السفهاء" عند الاجتماع "لإيقاد فتنة" وإلى "رعاع" عند الاعتداء على مقام وليّ. وإلى "جموع متحزّبة" عند التوعّد بحرق البيوت وهتك الحريم. وإلى "جُهّال" عند الاستيلاء على أموال الأعيان بالإرهاب. . . إلخ.

ماذا حول العلاقة بين التسميات التي تعيّن الباي وتلك التي تعيّن العربان؟

لاحظنا سابقاً أن العلاقة التالية ممنوعة:

الباي = تسمية ـ مصدر القول.

العربان = تسمية ـ وجهة القول.

بمراجعة بقيّة الجمل، يُمكن أن نلاحظ أن العلاقة الممكنة هي التالية:

الباي = تسمية ـ مصدر القول/ تسمية ـ موضوع القول.

العربان = تسمية ـ موضوع القول/ تسمية ـ مصدر القول.

هذه العلاقة تناظريّة، أي أنها تصحّ بالاتجاهين. ومعنى هذا أن لا وجود لتبادلٍ بين الطرفين. فإذا سمّى الباي العربان فإنه يُسمّيهم من دون التوجّه إليهم، أي يتعامل معهم كأشياء (أفضل مثال على ذلك هو إصدار حكم بالشنق أو الضرب. إن عبارة "اشنقوه" مثلاً هي تشييء للمُتَحَدَّثِ عنه الذي يُصبح خاضعاً تماماً لمشيئة الذات المُصدرة للخطاب/ الأمر). وإذا ذكر العربان الباي فلتوسّط طرفٍ ثالثٍ بينهم وبينه (ابن غذاهم يطلب من رجال الدين التوسّط. . .). ويُمكن أن نلاحظ أن تسمية الباي للعربان تقع في الغالب مرتبطة بأوامر، بينما ترد تسمية العربان للباي مرتبطة برجاء أو توسّل أو استعطاف. . . إلخ.

واضحٌ إذن أن العربان وإنْ كانوا يشتركون مع رجال الدولة في خضوعهم المبدئي

لسلطة الباي (الاشتراك في تسمية "سيدي")، فإنهم يتمايزون عنهم في العجز عن التواصل معه. فتعالي الباي على الرعيّة يفيد التميّز التامّ عنهم، وهذه العلاقة تنعكس في نظام التسمية فلا يكون "العربان" أبداً "تسمية ـ وجهة القول" إذا كان الباي "تسمية ـ مصدر القول"، وإنما وضعهم هو دائماً أشياء مُتَحَدّث عنها (تسمية ـ موضوع القول).

إن الفارق بين نظام التسمية داخل فضاء الدولة ونظام التسمية خارج فضاء الدولة أصبح الآن في غاية الوضوح.

ـ **إن التسمية داخل فضاء الدولة هي تسمية موضوعية** لأنها تسمية ثابتة. فالباي يُسمّى دائماً الباي (أو معادِلات الكلمة) مهما تغيّرت الأفعال المتعلّقة بهذه التسمية. فهو باي عندما يعطي أو يمنع، يحسن أو يعتدي، يعطف أو يقسو، يعدل أو يظلم. وهو يُسمّى بما يُسمّي به نفسه. وكذلك كل رجال الدولة يُسمّون بمراتبهم في الدولة ولا تتغيّر تسمياتهم.

ـ **أما التسمية خارج فضاء الدولة فهي تسمية "مضطربة"**. إنها تتحدّد أحياناً بالنقيض (العربان/ أهل الحضر)، وأحياناً بالاختلاف (الشكل القبلي. . .)، وأحياناً بالإشفاق (المساكين. . .)، وأحياناً بالإدانة والتحقير (الرُعاع. . .). إنها تسمية خاضعة أولاً لموقع المُسَمَّى، فمحدّداتها هي مجموع العناصر التي يتميّز بها المُسمِّي عن مُسمياته (≠ حضر، ≠ مال، ≠ دولة). وهي تسمية خاضعة ثانياً للأحكام الأخلاقية الثابتة التي يحاكم بها المُسَمِّي المُسَمَّين عبر التسمية ذاتها (التسمية بالتحقير هي في ذاتها إدانة أخلاقية).

إن فاعلاً جديداً قد اقتحم مجال التاريخ لكنه لم يقتحم بعد مجال التسمية. فهو يُذكر في الخطاب بدون تسمية لأن تسمياته تتعدّد وتختلف بحسب هوى المؤرّخ. بينما تظل تسميات الفاعلين الآخرين ثابتة كيفما كان حكم المؤرّخ عليهم وعلى الأفعال التي ينسبها إليهم.

قد يُقال: أوليس هذا الوضع طبيعيّاً لأن هذا الفاعل الجديد في التاريخ لم تتوضّح معالمه بعد لذلك تأخر تميّزه في مجال اللغة؟

والجواب: إن هذا الافتراض كان يصحّ لو أن الثوّار لم يطلقوا على أنفسهم تسميات خاصة بهم، أي لو أنهم لم يؤسِّسوا بدورهم نظاماً للتسمية.

إن متابعة التسميات الواردة في الروايات المنسوبة إلى الثوّار (بصفة خاصة الرسائل) تؤكد خطأ هذا الافتراض. **لقد أطلق المؤرّخ على الباي ورجال الدولة ورجال الدين التسميات التي سَمّوا بها أنفسهم وسمَّاهم بها الناس. لكنه عندما يتكلّم عن الثوّار لا يُسمّيهم بما يسمّون به أنفسهم ولكن بما يسمّيهم به من هو داخل فضاء الدولة.**

إن هذا الأمر يتضح بتأمّل الفارق[1] بين بعض التسميات كما ترد في روايات الثوّار

---

(١) يُمكن ترجمة كل هذه الملاحظات إلى افتراضات قياسية وذلك بالبحث عن أصناف التسميات وتحديد =

(أي الروايات التي تكون فيها التسمية ـ مصدر القول "العربان" أو معادِلاتها)، وكما ترد في رواية من ينتمون إلى داخل فضاء الدولة. فلنقارن بين التواردات التالية، وهي تواردات منسوبة إلي علي بن غذاهم أو من معه من الثوّار: «إن أهل تونس **أخواننا**» ـ «لأن كلامنا مع الدولة **وأخواننا المسلمون** يعذروننا» ـ «السور الذي يقينا هو أننا مظلومون» ـ «نرجع سرح باجة لأن أهلها أخواننا» ـ «نريد التخفيف على **أمّة محمد**» ـ «ولعل مولانا يهديه الله إلى سبيل الرشاد والعدل في ملكه ما لا يزداد (كذا) والنصيحة **للخلق** والشفقة عليهم والحنانة (كذا) لأن أولاد سيدنا المرحوم حسين بن علي قلوبهم رحيمة» ـ «نريد أن نتكلّم في مصالح **المسلمين**» ـ «تخاطب عنا مولانا فيما يصحّ **للخلق**» ـ «نحن **رعية** اجتمعنا على خوف الغصب على ما لا طاقة لنا به. . . ولا يعذرنا (كذا، = يلومنا) أحد من **أخواننا المسلمين**».

إن هؤلاء لم يسمّوا أنفسهم "العربان" ولكنهم أنشأوا نظاماً آخر للتسمية على أساس ديني: المسلمون ـ الأخوة ـ الرعية ـ الخلق ـ الأمة. إن قاعدة هذا النظام هي المساواة لأن هذه التسميات تبطل، باسم الدين، كل محاور الاختلافات الأخرى. فسواء أكان الناس فقراء أم أغنياء، أهل حضر أم بدواً، أعيان دولة أم رعاياها، فهم يجتمعون حول صفات مشتركة هي الأخوّة الدينية والإنسانيّة.

إن هذا النظام في التسمية يُضمر مطالبةً بالمساواة. وهو يقوم على مسار تثمين processus de valorisation. لكن التسميات الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً تصرّ على إبراز التمايز (بدو/ حضر، دولة/ خارج الدولة، أغنياء/ فقراء) وتقوم على مسار تحقير processus de dénigrement.

ولعلّ كلمة "عربان" هي أبرز شاهد على ذلك لأنها تعديل لكلمة عرب. لذلك نجد ابن أبي الضياف يستعمل أحياناً كلمة "عرب"، ولكن فقط عندما يتعلّق الأمر برؤساء

= الفارق l'écart في كل صنف منها وذلك حسب النموذج التالي:

صنف ١: تسميات ذات قاعدة دينية

الفارق l'écart	العدد الحقيقي l'effectif réel	العدد النظري l'effectif théorique	
			ابن أبي الضياف
			الخطاب الرسمي
			خطاب الثوار

حول تحديد العدد النظري والحقيقي والفارق، انظر .ch. Muller, *Initiation...*, op. cit: وكذلك تطبيقات حول قياس الفارق في *Actes du 2ème colloque de lexicologie politique*, op. cit.

القبائل، كما هي الحال في التواردات التالية:

- «قضّوم بن محمد، رجل الفراشيش، بل رجل العرب»،
- «وغيرهم من وجوه العرب»،
- «وقد كان الباي أمر أخاه أن يتقبّض على أعيان من العرب».

فتسمية "عرب" تُطلق على أعيان القبائل دون أفرادها رغم أن الأصل واحد. وهي عدا ذلك قليلة الإطلاق إذا قارنّاها بتسمية "العربان". فرفض الأولى لحساب الثانية هو انخراط في مسار التحقير.

إن الثوار لم تكن لهم ألقاب رسميّة في الدولة أو مراتب مُعترف بها في العلم ليستعملوها للتّثمين. لذلك كانت التسميات التي يُطلقونها على أنفسهم ذات إيحاء دينيّ. فالدين هو ملاذ البائسين المضطَهَدين.

لكن التسمية على أساس ديني ستُعتمد أيضاً من قبل رجال الدولة لتبرير الاضطهاد. فالتسميات التي وردت على لسان الثوار ترد أحياناً على لسان رجال الدولة ورجال الدين الرسميّين فتتحوّل من مسار تثمين إلى أهداف أخرى. لنتأمّل السياقات التالية:

أ ـ رجال المجلس الشرعي (= رجال الدين الرسميّون) إلى الباي: «إن سيدنا أعلم بسياسة **رعيّته**».

ب ـ أحد أفراد المجلس الخاص: «لذلك لا يرى بأساً بالتثقيل على **الرعيّة**».

ج ـ رئيس المجلس البلدي متشفّعاً لدى الباي في أهل الساحل: «إن أهل مساكن(*) والساحل **رعيتك**... وضياع الراعي على **الرعيّة**».

د ـ ابن أبي الضياف: «... لأنها بين **إخوان في الدين والوطن**». «**وأحوج عباد الله** إلى الأمان والرحمة».

هـ ـ إمام جامع القيروان مخاطباً الثوّار لمنعهم من قتل العامل: «**وأنتم مسلمون** والشريعة تقتل الألوف إذا تمالؤوا على قتل واحد». «نحن **أمة** واحدة تجمعنا **أخوة الدين** والطاعة للأمير».

ففي السياق (أ) تُستعمل "رعية" لا مُطالبةً بالمساواة ولكن مُطالبةً بالإشفاق الأبوي للباي على من هم تحت طاعته. وفي السياق (ب) تُستعمل التسمية نفسها لتبرير الزيادة في الجباية بما أن "الرعية" محكوم عليها بالطاعة في كل الحالات. وفي السياقين (ج) و(د) يُستعمل الاشتراك في الدين (راعي/ رعية ـ إخوان في الدين) وفي الوطن من زاوية الإشفاق على الثوّار. أما في السياق (هـ) فهي تتحوّل إلى مغالطة ودفاع باسم الدين عن السلطة

(*) مدينة تونسية.

ورموزها. وهذا ما دفع الثوّار أحياناً إلى رفض نظام التسمية المُستعمل في الإشارة إلى رجال الدين (سيدي، الشيخ...) وافتتاح نظام آخر، إذ نجد التسميات التالية: "علماء آخر الزمان" ـ "أعوان الظلمة" ـ "الببّاص" (= كلمة عامية تعني رهبان النصارى) ـ "الببّاصين"... إلا أن الغالب أن يلتزم الثوار بنظام التسمية نفسه المعتمد في مجال الدولة للإشارة إلى رجال الدين، وهو يعكس عدم وعيهم التامّ بالارتباط العضوي بين السلطة والمؤسسة الدينيّة الرسميّة رغم إرهاصات في هذا الوعي مثّلها إقحام هذه التسميات التي تحوّل إلى مسار تحقير من كانت تسمياتهم الرسمية تقوم على مسار تثمين[1].

٦ ـ الرواية والخطاب:

لقد تطرقنا لحدّ الآن إلى مجموعة من أنظمة التسمية تعدّدت حسب تعدّد المواقع الاجتماعية التي تحدّد مصير اللغة في مجال التاريخ. ورأينا أن التسمية وإنْ كانت معطى لغوياً مشاعاً بين الجميع عندما يُنظر إليها كجرد، فإنها تتضمن اختيارات معيّنة عندما يُنظر إليها كنظام. وقد رأينا أن اختيار المحور هو الذي يُحدّد النظام المعتمد ويقصي بذلك الإمكانات الأخرى التي تتيحها اللغة.

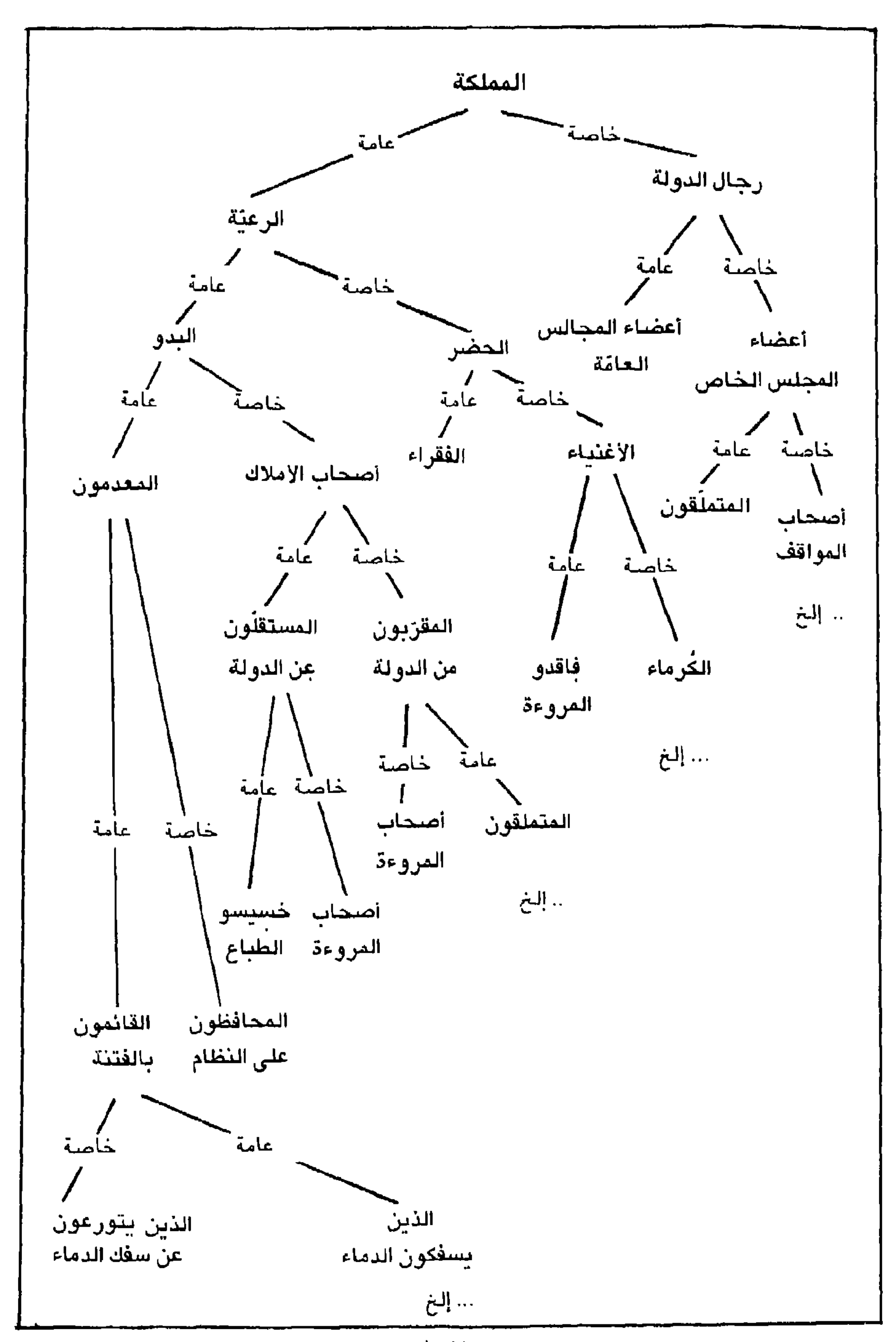
ورأينا أن المحور يكون بيئيّاً (حضر/ بدو) أو اجتماعياً (أغنياء/ فقراء) أو سياسيّاً (داخل الدولة/ خارج الدولة)، إلخ. إلا أن هناك محوراً نجده لا يتأثّر بهذه التقابلات، لذلك تركناه على حدة لمتابعته الآن، هذا المحور هو التالي: عامة/ خاصة.

إن مراجعة التواردات التي تخضع لهذا التقابل تبيّن أن **"عامة" و"خاصة" ليستا علامتين لغويتين لتعيين فئتين محدّدتين وإنما هما تقابل تخضع له كل الفئات.** فالمملكة تضمّ خاصّة هم أهل الحضر وعامّة هم العربان. وأهل الحضر ينقسمون بدورهم إلى خاصّة هم رجال الدولة وعامّة هم بقيّة المحكومين... إلخ.

كذلك ينقسم "العربان" إلى خاصّة هم رؤساء القبائل وعامّة هم المرؤوسون. والمرؤوسون هم خاصّة ينصاعون للنظام وعامّة تستبيح النهب والقتل... إلخ. إن التقابل بين خاصة وعامة ينطبق على كل الفئات حسب الشكل التالي:

---

(١) من الطريف أن تتخلل النصّ إشارات تبيّن وعي ابن أبي الضياف وغيره بخطورة التسمية. فعندما أساء الثوار إلى أحد رجال الدين الرسمَيين وسمّوه "ببّاص"، استقبله أحد رجال الدولة قائلاً: «إن أهل بلدك سموك ببّاصاً وأنا أسميك السيّد...» (ج٥، ص٢٠٧). كذلك أفرد الكاتب عدة صفحات يُثبت فيها بالأدلة الشرعية أن الثوار لا يُمكن أن يطلق عليهم "البُغاة" (ج٥، ص٢١٤ ـ ٢١٧). ففي الحالة الأولى تمثّل التسمية سلاحاً للاستمالة، وفي الحالة الثانية تعكس شعور الإشفاق.


المملكة
عامة
خاصة
رجال الدولة
الرعيّة
عامة
خاصة
عامة
خاصة
أعضاء المجالس
العامّة
أعضاء
المجلس الخاص
البدو
الحضر
عامة
خاصة
عامة
خاصة
الفقراء
الأغنياء
عامة
خاصة
المتملّقون
أصحاب
المواقف
.. إلخ
المعدمون
أصحاب الأملاك
عامة
خاصة
عامة
خاصة
المستقلّون
عن الدولة
المقرّبون
من الدولة
فاقدو
المروءة
الكُرماء
... إلخ
خاصة
عامة
عامة
خاصة
أصحاب
المروءة
المتملقون
.. إلخ
عامة
خاصة
خسيسو
الطباع
أصحاب
المروءة
القائمون
بالفتنة
المحافظون
على النظام
خاصة
عامة
الذين يتورعون
عن سفك الدماء
الذين
يسفكون الدماء
... إلخ

إن التقابل خاصّة/ عامّة يخضع لازدواج محوري. فالخاصّة هم أهل "المراتب" (حضر/ بدو، أغنياء/ فقراء، متعلّمون/ أميّون. . إلخ)، وهم أيضاً أهل "العقول" (أي المروءة والأخلاق). والأصل أن يكون أهل العقول هم أهل المراتب. أي أن الأصل هو أن يخضع التقابل خاصّة/ عامّة لمحور واحد شأن الأنظمة الأخرى للتسميات. لكن الحال هي غير ذلك. لذلك لا يندمج التقابل خاصّة/ عامّة بنظام محدّد للتسمية ولكنه يُمثّل تقسيماً متعالياً عن الأنظمة الأخرى Trans-désignation.

إن هذا الوضع يؤدّي مبدئياً إلى النظر إلى العالم على أنه بناء هرمي، ولكن خاصةً النظر إليه على أنه إمكانات ثنائية Virtualités binaires. إن هذه النظرة لا يُمكن أن تثبت إلاّ بوجود مصادرتين مستبطنتين:

أولاً: وجود "عقل" تجتمع حوله كل النخب كيفما اختلفت أصولها (العقل = قواعد التفكير والسلوك).

ثانياً: وجود تحديد ثنائي للفعل، فهو إما مقبول وإما مرذول. الأول هو فعل الخاصّة، والثاني فعل العامّة. لنتأمل مثلاً الفقرة التالية:

«(كانت) رئاسة البلاد بيد الأحداث والسفهاء و**العامّة**. وعقلاء الأعيان مغلوبون على أمرهم. . . كما هو الشأن إذا تغلّب السواد الأعظم من **العامّة**».

إن كلمة "عقلاء" ليست تحديداً لفئة ولكن صفة ثابتة لما يُقابل العامّة. أي أن وظيفتها هنا ليست تعيين العقلاء ولكن إقصاء العامّة عن دائرة العقل. لذلك يتحوّل مستوى الخطاب من الوصف (وصف حالة البلاد) إلى تقرير قاعدة عامة: تغلّب العامة يؤدي إلى الفوضى، أي اللاعقل.

إن مضمون هذا التقرير يتكرّر في النص. فالعامّة مُدانة دائماً، باسم العقل النظري تارةً، وباسم العقل العملي ـ أي الدين والأخلاق ـ طوراً. هناك إدانة مستمرة لانقلاب الموازين، أي تحوّل الخاصة من مسيطرين إلى مسيطر عليهم. فهذا وضع يستنكره المؤرّخ كيفما كانت نتيجته ويعتبره إخلالاً بالنظام المطلق للأشياء. إن ابن أبي الضياف كان يتعاطف مع مطالب الثوّار ويشفق لمصيرهم، لكنه كان ينطلق من إدانة للموقف الثوري نفسه. فالثورة هي إخلال بالنظام المطلق للأشياء؛ الثورة هي «شأن العامة إذا اجتمعت وقدرت أن تقول (= أن تتكلّم)». وإذا كان النظام المُطلق للأشياء يقتضي أن لا تجتمع العامة، فالثورة مُدانة سلفاً (لذلك يدين ابن أبي الضياف الثورة الفرنسية أيضاً عندما يصفها بأنها «أحداث من الهرج والمرج والقتل»، رغم أنه يتقبّل مبادئها في العدل والحريّة). وإذا كان النظام المطلق للأشياء يقتضي أن لا "تقول" العامّة (أي أن لا تتكلّم)، فإن أقوال ـ روايات الثوار مُدانة سلفاً.

لقد أشرنا في المقطع السابق، إلى **تحوّل الأسلوب من الوصف إلى التقرير. إن هذا التحوّل يُمثّل انتقالاً من خطاب في التاريخ إلى خطاب حول التاريخ**.

لقد كان هناك اتجاهان متضاربان في النصّ:

الاتجاه **الأول** يخضع لحسّ تاريخي هو محاولة توسيع زاوية الرؤية التاريخيّة للتعامل مع حدث يقع خارج فضاء الدولة. في هذا المستوى فتحت أحداث سنة ١٨٦٤ حقلاً للتاريخ بما أن المؤرِّخ قد انطلق يُعدِّد الروايات ويُواجهها ببعضها البعض ويميّز صحيحها عن فاسدها. وقد برز هذا الاتجاه في النصّ عبر نوع أوّل من الجُمل التقريريّة تمثّل نقد الروايات (مثل عبارة «ربّ حال أفصح من لسان» التي تكشف أن ما يُقال قد يكون عكس الحقيقة).

أما الاتجاه **الثاني** فهو التعالي عن مستوى التأريخ بما أن هناك قواعد عقلية مقرّرة سلفاً ليست الروايات التاريخيّة إلا تأكيداً لها. هذا الاتجاه يبرز في النصّ عبر نوع ثانٍ من الجُمل التقريرية مثل التالية: «شأن العامة إذا اجتمعت وقدرت أن تقول» ـ «الله هوَ صاحب المُلك المطلق» ـ «إن الرفق لقاح الصلاح وجناح النجاح» ـ «لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها» ـ «مَنْ صارع الحقّ صرعه» ـ «طوفان الجور سريع الغور» ـ «للباطل جولة ثم يضمحلّ» ـ «من أُعجب برأيه ضلّ» ـ «لا ثروة إلا بعدل» ـ «دوام الحال من قضايا المحال». . . إلخ.

لطالما فهم المؤرِّخون من هذه العبارات أنها تلميح لتعاطف ابن أبي الضياف مع الثوار وتلويح بإدانته للمُلك المطلق، لذلك لم يهتمّوا بها لأنها تصف حالة المؤرِّخ ولا تقدّم معلومات حول الأحداث المؤرَّخ لها. أما من وجهة نظر تحليل الخطاب، فإن هذه الجُمل تُصبح ذات أهميّة قصوى. **إنها اختزالٌ ماقبليٌ للتاريخ**. بعبارة أخرى: إن هذه الجُمل لا تصف حالة المؤرِّخ وليس مُهمّاً أن تكون تعبيراً عن تعاطفه، إنما هي تصف "العقل" الذي ينظر في التاريخ ويُسجِّله؛ إنها ليست استنتاجات من الأحداث، بل الأحداث هي تحقيق لها (كما أن الكلام هو تحقيق للغة) actualisation، لأنها قواعد مطلقة وضعها العقل المتعالي عن الأحداث وعن التاريخ.

هكذا تتضح العلاقة بين "الأنا" المؤرِّخة والوقائع المؤرَّخ لها. إن "الأنا" لا تبحث في الوقائع بذاتها، وإنما تبحث في الوقائع عن شواهد لقواعد العقل الذي تظنّه عقلاً مطلقاً. لذلك **تتحوّل الممارسة التاريخيّة إلى ممارسة استدلالية**. لقد كان همّ ابن أبي الضياف الأول أن يثبت أن اتجاه الوقائع معلوم سلفاً، وأنه كان يُمكن التحكّم في مسار التاريخ لو طُبّقت قواعد العقل. لكن ذلك كان يتطلّب اتحاد "الخاصّة ـ أصحاب العقول" مع "الخاصّة ـ أصحاب المراتب"، وأن يستشير الملكُ المؤرِّخَ قبل اتخاذ قراراته. **إن كتابة التاريخ تتحوّل إلى إثبات جدارة الأنا بأن لا تكتب التاريخ**، أي إثبات جدارتها بأن تمارسه من موقع

السلطة. إن مطلب "الأنا" المؤرِّخة لم يكن التاريخ ولكن الفعل. إلا أنها مارست ذاك عندما أُقصيت عن هذا. لذلك يصبح التاريخ افتتاحاً لمجال مستتر للفعل: **لم يكن ابن أبي الضياف من كبار الأعيان ليعارض الباي بالقول، ولم يكن من العربان ليخرج عليه بحدّ السيف. لذلك افتتح مجالاً ثالثاً للمعارضة هو كتابة تاريخ يثبت أخطاء الباي ويُخلّد مساوئه، ويبيّن أنه لو قبل تنفيذ التنظيمات وتخلى عن المُلك المطلق لما حصل ما حصل**[1].

٧ ـ التاريخ والوعي التاريخي:

لقد حاولنا تتبّع عوائق الخطاب التاريخي من خلال نصّ معيّن، وعبر قضيّة جزئية طرحناها حوله هي قضيّة التسمية، انطلاقاً من فكرة أولى هي أن تحوّل الرواية إلى تاريخ هو تحوّل يقتضي شروطاً، وأن عدم التحوّل يفترض عوائق.

لا يُمكننا هنا تحديد موقف نهائي من القضية الشائكة حول العلاقة بين الخطاب وخارج الخطاب، لذلك نستبيح لأنفسنا التحدث عن "شروط تشكّل الخطاب التاريخي" بمعنى لا يلتزم تدقيقاً بذلك الذي طرحه فوكو[2]. إلا أن الأكيد هو أن العلاقة بين الأسماء (التسميات) والأشياء (المسمّيات) هي علاقة شائكة، وأن التاريخ، كغيره من العلوم الإنسانية، يخضع لتطور التفكير حول هذه العلاقة.

لنرجع إلى نقطة البداية. لقد كانت القضية كالتالي: كيف يدمج نصّ معيّن فاعلاً جديداً في التاريخ هو هؤلاء "العربان" الذين «خرجوا» عن باي تونس سنة ١٨٦٤ ورفضوا دفع الجباية؟

---

(١) إن أغلب المواضع التي اتجه فيها ابن أبي الضياف إلى نقد الروايات المنسوبة للثوار كانت في معرض إثبات أن مطالب هؤلاء لم تكن إلغاء التنظيمات. فغايته كانت الدفاع عن التنظيمات وليس الدفاع عن الثورة.

(٢) طُرِح مفهوم الشروط في بداية السبعينات عندما تحدّث فوكو في **حفريات المعرفة**، م.س، عن "شروط إمكانية الخطاب" **Les conditions de possibilités des discours** باستيحاء نقدي من البنيويّة. كذلك طرح جون بيار فاي قضية "شروط تقبّل الخطاب" **Les conditions d'acceptabilité des discours** مستوحياً من اللسانيات التحويلية، وذلك في كتابه الضخم **اللغات الكلّيانية**: J. P. Faye, *Langages totalitaires: critique de la raison/ l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972, 771 p. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المفهوم يُمثل تجاوزاً لمدرسة تحليل الخطاب لكنه يفتح في الآن ذاته آفاقاً جديدة أمام التحليل. ومن المعلوم أن تلك المدرسة قد أنتجت أدوات عمليّة للتحليل لكنها تاهت في البحث عن "مرتكز" نظريّ لها فانتقلت من الشكلانيّين الروس إلى هاريس إلى ألتوسير. أما فوكو (وإلى حدّ ما ج.ب. فاي)، فقد وضع معالم منهج جديد هو "الحفريات" من دون أن ينتج أدوات عملية له.

إن الوقائع واللغة هي مجموعة من الإمكانات، وما يهمّنا هو الطريقة التي تعامل بها النص مع الإمكانات التي أتاحتها الوقائع واللغة.

لقد كان أمام المؤرِّخ مجموعة من أنظمة التسمية ألغى بعضها وتقبّل الأخرى لكنه لم يتجاوز أيّاً منها. وأقصى ما بلغه هو محاولة إيجاد "حدّ أدنى" في التسمية يضمن نوعاً من النزاهة الأخلاقية، وذلك بإلغاء تسميات التمجيد والتفخيم وكذلك تسميات الثلب والاحتقار. إلا أنه ظل أسير محاور التسمية "المقبولة" وما تضمره من مسارات تثمين أو تحقير.

لقد كان يُمكن تجاوز أنظمة "التسمية من داخل فضاء الدولة" لوجود حدث تاريخي هام وقع خارج هذا الفضاء. وكان يُمكن أن يكون هذا التجاوز إحدى علامات تشكّل حقل للتاريخ يتجاوز بدوره تاريخ الدول والملوك.

لم تكن تسمية "العربان" إلا تحقيقاً لإحدى الإمكانات التي تتيحها الوقائع واللغة، أي إقصاء لإمكانات أخرى.

على سبيل المقارنة، نشير إلى أن الثورة الفرنسية قد أبرزت على سطح الوقائع فئات جديدة، وأن مؤرّخي الثورة الأوائل قد فتحوا مجالاً آخر للتسمية في الوقت ذاته الذي كانوا يفتتحون فيه حقلاً جديداً للتاريخ. فأثناء الثورة الفرنسية تميّزت طائفة من الثوار متّخذة تسمية "البدون تبّان" Les sans-culottes. لقد كان التمايز هنا يقوم على اللباس، باعتبار أن التبّان culotte هو لباس الأرستقراطية، والسروال pantalon هو لباس عامّة الناس. وكانت هذه التسمية ذات إيحاء سلبي في البداية أطلقها الأرستقراطيون على هؤلاء الفقراء. ثم حوّلها هؤلاء إلى تسمية إيجابية لهم عندما فرضت الثورة في أيامها الأولى فكرة أن المِلكية شرّ. فنتيجة تحوّل الرؤية تجاه المِلكيّة، أصبح عدم امتلاك تبّان أمراً إيجابياً. ثم لما بدأ التناقض بين البورجوازية وهذه الفئة وانقسم المجتمع المدني le tiers-Etat، نشأ تقابلٌ ثانٍ في التسمية بين "البدون تبّان" - وهي تسمية كانت تُطلق في البداية على الجميع، تمييزاً لهم عن الأرستقراطيين - وبين "النزهاء" Les honnêtes gens التي أصبحت تسمية البورجوازيين الذين يملكون حرفة وثقافة لتُميّزهم عن الذين لا يملكون شيئاً البتّة. ولمّا سيطر البورجوازيون على الثورة تخلّصوا من تسمية "البدون تبّان"، وأصبحت تسمية هؤلاء المسحوقين الذين شكّلوا تيّاراً سياسياً داخل الثورة: "الإرهابيّين" Les Terroristes، وأصبحت الفترة التي شهدت سيطرتهم تُدعى بفترة الإرهاب La période de la terreur (١٧٨٩ - ١٧٩٥). كما أصبحوا يُدعون أيضاً بـ"السوقة" La canaille. ولحجب هذا التناقض في صلب الثورة وإقامة فاعل ثوريّ مثالي، نشأت كلمة "شعب" وسيطرت كليّاً على تاريخ الثورة الفرنسية، كما يُمكن أن

نلاحظ لدى مؤرّخ الثورة الأكبر ميشليه[1].

لم تكن ثورة ابن غذاهم حدثاً في مستوى الثورة الفرنسيّة حتى تُثوّر كتابة التاريخ، لذلك أغلق المؤرّخ القوس وعاد يتحدّث عن التاريخ متماهياً بأسماء الدول والملوك. لكن هذا التفسير «من خارج الخطاب» تدعمه مؤشرات عديدة من داخله.

لقد دفعت أحداث ١٨٦٤ إلى محاولة توسيع الزاوية التي ينظر منها المؤرّخ، كما دفعت إلى تعامل نقدي مع الروايات للأسباب التي ذكرناها، أي أنها أفرزت اتجاهاً نحو التاريخ.

لكن زوايا كثيرة لم يكن ممكناً النفاذ إليها. وثمة متكلمون كثيرون كان يُنظر إليهم على أن لا حقّ لهم في الكلام أصلاً، فهم مُسمّى دائماً لا يحقّ لهم أن يسمّوا شيئاً حتى لو كان أنفسهم. إن المؤرّخ قد يكون نزيهاً فلا ينقل الباطل عن الثوّار، أما أن تصبح رواية الثوار مصدراً للتاريخ فهذا من "اللاّمفكّر فيه" l'impensable، لأن النظام المطلق للأشياء هو أن لا «تجتمع العامّة وتقول».

من ثمّ كان نقد الرواية شاغلاً أخلاقيّاً وليس تاريخيّاً، ومدار الحقيقة والباطل هو العقل المطلق، أي وعي "الخاصّة" بالتاريخ. وإذن، فلا مجال لافتتاح حقل جديد يقوم على "تقنيات" تاريخية جديدة، لأن المساحة التي كان يُمكن لهذا الحقل أن يحتلّها ظلت تحت السيطرة الصارمة لعقل الخاصّة ونظامها الأخلاقي.

إن خطاباً ينظر إلى التاريخ على أنه تحقيق للعقل العملي لا يُمكن أن يوجّه اهتمامه إلى الوثيقة التاريخيّة إلاّ عرضاً وبدافع أخلاقي بحت (نزاهة النقل). وإذا ما حدث أن توجه إليها اهتمامه فهو لا يتعامل معها على أنها وثيقة للتاريخ، أي كنصب تاريخي، بل على أنها آية لتحقّق العقل في التاريخ، أو لسموّ العقل على التاريخ؛ إنها إذن نصب ميتافيزيقيّ. فما الفائدة إذن من افتتاح حقل للتاريخ ما دام العقل يُنبىء سلفاً بكل شيء؟

واضح أن القضية تتجاوز "الموقع الاجتماعي". إن العائق الأساسي لا يتمثّل في كون المؤرّخ حضريّاً يكتب عن البدو، غنيّاً يكتب عن الفقراء، رجل دولة يكتب عن الشّعب، فهذا المستوى كان يمكن تجاوزه بتعدّد الروايات. وإنما يتمثّل العائق الأساسي في "العقل" الذي يكتب به المؤرّخ من ناحية ما يقيمه من علاقات بين اللغة والأشياء، الكتابة والوقائع. لقد كان يُمكن للمؤرّخ أن يتعاطف مع الثوّار رغم الاختلاف "الطبقي" بينه وبينهم، لكن لم يكن ممكناً أن يتجاوز هذا الوعي المتعمّق الذي يحرّك خطابه ويجعله

---

(١) هذا ما يُمكن استفادته من بعض الدراسات التي عملت على إبراز دور "البدون تبّان" في الثورة الفرنسية. انظر خاصةً: Georges Lefebvre, *Etudes sur la révolution française*, Paris, 1964; Albert Soboul, *Les sans-culottes*, Paris, 1968.

يفصل داخل مجال اللغة والوقائع محاور تقابلات تظلّ أسيرة الأنظمة القديمة.

لقد كان ضرورياً، كي تتحوّل الرواية إلى تاريخ، أن تتحقّق شروط ثلاثة:

الأول ـ نظرة جديدة إلى العقل والأخلاق تمكّن من انفصال الخطاب التاريخي عن خطاب العقل العمليّ (الأخلاق).

الثاني ـ تحوّل "الأنا" المؤرّخة من "أنا" ساردة طوراً مستدلّة أخرى، إلى "أنا" ناقدة؛ من "أنا" تبحث عن دور متعالٍ عن التاريخ، إلى "أنا" واعية بموقعها في التاريخ. وهذا لا يتوافر إلا بنظرة إلى السياسة تتيح انفصال الخطاب التاريخي عن هاجس الفعل la praxis.

إن الشرط الأول يطرح العلاقة بين العقل والتاريخ، والثاني العلاقة بين الفعل والتاريخ. لكن لا بدّ من توفّر شرط **ثالث** هو في النهاية اندماج بين الشرطين المذكورين، وهو توافر نظرية حول المعنى تعيد ترتيب كل العلاقات (الواقعة/ اللغة، العقل/ البراكسيس...) لتصبح علاقات واعية.

إن الظروف لم تسمح بتوافر كل هذا، ولم يتطوّر التاريخ العربي التقليدي إلى تاريخ حديث. لكن ذلك لم يمنع نشأة "هستريوغرافيا" عربية حديثة اقتبست تقنيات التأريخ الجديد من الغرب.

نعم. لقد نشأت "هستريوغرافيا" عربية ذات تقنيات حديثة، ولكن هل كان ذلك كافياً لنشأة وعي عربي بالتاريخ؟

إن الدور الهامشي للتاريخ والمؤرّخين في الفكر العربي المعاصر يؤكّد أن الجواب هو النفي. وإذن فلا مناص للمؤرّخين، إذا أرادوا الخروج من دائرة التهميش، من أن يُخضعوا الممارسة التاريخية للمشاغل الحديثة حول قضية الدلالة والأنظمة الخِطابيّة.

ـ ٥ ـ

تمجيد الموت:

صورة الوباء في القرن التاسع عشر

يقول أحمد بن أبي الضياف في كتابه **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**: «وفي شوال من السنة ١٢٣٣ (أوت ١٨١٨م) وقع في الحاضرة طاعون، وأوّل من نبّه له حكيم من مسلمة الإفرنج اسمه رجب الطبيب. ولما أخبر الباي بذلك أمر بضربه وسجنه كالمجرمين، فامتحن بسبب علمه. ولم يلبث أن فشا خَطْبُهُ (يقصد الطاعون) ومات به من أعيان أهل العلم ووصل عدد الموتى به في الحاضرة أكثر من الألف في بعض الأيام، ودام نحو العامين (. . .) وافترق الناس في هذا الطاعون إلى قسمين، قسم يرى الاحتفاظ وعدم الخلطة بالعمل المسمّى بالكارنتينه (. . .) وقسم لا يرى هذا الاحتفاظ ويرى التسليم إلى مجاري القدر» (م. س، ج٣، ص ص١٦٥ ـ ١٦٧).

يشير ابن أبي الضياف في هذا المقطع إلى الوباء الذي حلّ بالإيالة (المملكة) التونسيّة سنة ١٨١٨م وعمّ أنحاءها مدّة ستّة أشهر ثم بلغ الحاضرة (العاصمة) في شهر أوت/آب، موقعاً مئات الضحايا، إلى أن أنهى فترة الذروة واتجه إلى التراجع في نهاية سنة ١٨١٩. والجدير بالذكر أن الجالية الأوروبية المقيمة في تونس لم يصبها منه ضرر يُذكر، فقد اعتصمت بالقنصليات وطبّقت قواعد صحيّة صارمة منعت عنها العدوى.

طبعاً، لم تكن وقائع الأوبئة في العالم الإسلامي، وفي العالم عموماً، أمراً استثنائياً. ولا يكاد يخلو كتاب في التاريخ العربي من ذكر هذه الوقائع، بل أفرد له البعض المؤلّفات المستقلّة، وكان كل مؤرّخ يواصل السلسلة من حيث انتهى سابقُه. وكلّنا قد قرأ تلك العبارات الشديدة التي كتبها ابن خلدون في بداية **المقدمة**، والتي اختلط فيها الحديث عن الطاعون بترقب غامض لشيء يشبه نهاية التاريخ أو إحدى دوراته، أو يؤذن بقرب النهاية الموعودة للكون، عندما ذكر: «ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المئة الثامنة (ق١٤م) من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من

محاسن العمران ومحاها (. . .). فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن (. . .). وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها»[1].

وإننا لواجدون مئات الشهادات، على هذا الشكل، لدى المسلمين الذين عاصروا الأوبئة الكبرى، وأكبرها هو هذا الذي عاصره ابن خلدون في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي وفقد فيه والديه، وقد أطلق عليه "الطاعون الجارف" وسماه آخرون "الطاعون الأعظم". لكننا واجدون أيضاً مئات الشهادات من نفس القبيل لدى الأوروبيين الذين اشتركوا مع العالم الإسلامي طيلة العصر الوسيط في مواجهة الطواعين وآثارها المدمّرة على المحاصيل والصناعات والبشر. وقد أطلقوا هم على الموجة التي ذكرها ابن خلدون، وقد بلغتهم في نفس القرن، اسم "الطاعون الأسود"[2] وحصدت من الأرواح عندهم ما يقدّره مؤرّخوهم بـ٢٥ مليون نسمة[3].

لكن المقطع الذي نقلناه عن ابن أبي الضياف قد يكون مختلفاً. فهو لا يرتبط بالعصر الوسيط بل بالقرن التاسع عشر، أي فترة كانت تخلّصت فيها أوروبا من هذه الآفة منذ مدّة تتراوح بين قرن ونصف بالنسبة لأوروبا الغربية وقرن واحد بالنسبة لأوروبا الوسطى، عدا استثناءات قليلة أبرزها الطاعون الذي حلّ بمدينة مرسيليا في القرن الثامن عشر. بل إن مدينة تونس التي كانت في القرن التاسع عشر تحتضن جالية أوروبية هامّة لم تشهد، كما يذكر ابن أبي الضياف، موت أوروبيين نتيجة الطاعون، فلم يمت بسببه إلاّ المسلمون.

قد يتبادر إلى ذهن القارىء أن تفسير ذلك يسير معروف: لقد حقّقت أوروبا بعد القرن الرابع عشر نهضتها وتطوّرت فيها العلوم، وأمكن للطبّ أن يقضي على الأمراض الخطيرة ومنها الطواعين، بينما ظل العالم الإسلامي يرزح تحت وطأة الانحطاط فلم يتغيّر فيه شيء.

هذا التفسير ليس دقيقاً، فعلى خلاف ما يظن عادةً، لم تتوقّف الطواعين في أوروبا نتيجة اكتشافات طبية، ولم يفترق مصير المسلمين عن مصير الأوروبيين لهذا السبب. بل إن ما كان متوافراً "طبيّاً" حول الطاعون في أوروبا وفي العالم الإسلامي لم يختلف جذرياً إلى

---

(١) المقدمة، ط. تونس، ١٩٩٣، ص٦٣.

(٢) La Peste noire.

(٣) راجع:

J. N. Biraben: *Les Hommes et la Peste*, Paris, 1975-1976 (2v.).

W-H. Mc Neill: *Plagues and Peoples*, New-York, 1976.

وأفضل المراجع حول الطاعون في العالم الإسلامي:

D. Penzac: *La Peste dans l'Empire Ottoman*, Louvain, 1985.

نهاية القرن التاسع عشر على الأقل. نعم، إلى نهاية القرن التاسع عشر. وها أن موظفاً بريطانياً في إدارة الحماية بالهند يكتب إلى حكومته سنة ١٩٠٧ هذا التقرير المفعم باليأس والذي لا يختلف كثيراً عما كتبه ابن خلدون قبل خمسة قرون، سوى أنه متخلّص من كلّ رعب ميتافيزيقي:

«إن تاريخ الجهود التي بذلتها الحكومة لمكافحة الطاعون لهو تاريخ كئيب. لقد استمرت هذه الجهود طيلة ما يزيد على عشر سنين ولم تكن لها عملياً أي نتائج (. . .) ولم يتم اكتشاف أي علاج للطاعون. أما بالنسبة للتطعيم، وسيلة الوقاية الوحيدة الموجودة التي قد تكون ذات فائدة، فقد فُنّد تماماً وجود أي فائدة له. وإجلاء السكان من مسرح تفشّي الطاعون ليس فيه علاج ولا وقاية (. . .). وقد تمّ مؤخّراً اللجوء إلى قتل الجرذان بقدر ما تسمح به موارد الحكومة وأهواء الناس، على أنه لم يحن الأوان بعد لأن نقول ما إذا كانت هذه الخطة بخاصة من عمليات المكافحة ستلقى نجاحاً أكثر من غيرها. . .»[1].

لم يكن هذا الموظف البريطاني يتحدّث عمّا يقع في بريطانيا، فالحكومة التي يقصدها هي الحكومة البريطانية في الهند؛ وفي ذلك البلد أوقع الطاعون أيضاً في فترة حديثة (١٨٩٦ ـ ١٩١٨) أكثر من عشرة ملايين ضحية، أغلبهم أيضاً من السكان المحلّيين دون الموظفين والجنود البريطانيين. ولم يكن مخطئاً في تصويره للوضع من وجهة النظر الطبيّة البحتة. فاكتشاف جرثومة الطاعون وأسبابه الحقيقية لم يحدث إلاّ سنة ١٨٩٤ بفضل الطبيب الفرنسي ألكسندر يارسين الذي استحدث بعد ذلك طريقة لمداواة الموبوئين به بواسطة المصل الذي أصبح منسوباً إليه. لكن هذه الطريقة لم يتضح جدواها بسرعة، فضلاً عن كونها محدودة النجاعة. ورغم أن اكتشافات لويس باستور قد فتحت مسلكاً جديداً، فإن بعض المحاولات المبكرة لإعداد تطعيم ضد الوباء قد باءت بالفشل وأدّت أحياناً إلى نتائج عكسية، وأوّلها محاولة فالديمار هافكين المتأثر بأفكار باستور، وقد أعدّ أوّل لقاح لم يُكتب له النجاح. وعلى الجملة، لم تكن قد تأكّدت، إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، النظرية الحديثة في تفسير الطاعون، باعتباره راجعاً إلى فيروسات تنقلها الجرذان، عكس النظرية القديمة التي ربطته بتعفن الهواء، وقد كانت معروفة في الطب العربي والطب الأوروبي على حدّ سواء. كما لم يكن قد تأكّد بعدُ أن التطعيم هو الوسيلة الطبية الوحيدة للقضاء على الطواعين.

مع ذلك نعلم من خلال الدراسات المتوافرة حول تاريخ الأوبئة أن مصير العالمين الأوروبي والإسلامي كان على طرفي نقيض بعد القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر

(١) ذكره آي. ج. كاتاناتش في: **الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية**، تعريب مصطفى إبراهيم فهمي، الكويت، ١٩٩٨.

الميلادي فقد قُضي على الطاعون في أوروبا الغربية منذ القرن السابع عشر (بداية القرن الثامن عشر في أوروبا الوسطى) لأنه تحوّل شيئاً فشيئاً إلى بضاعة إسلامية تتحوّط منها أوروبا بعقلية هي مزيج من الرعب أن تشهد مجدّداً "الموت الأسود"، ومن الشعور الديني أن تُدنّس بشيء أصبحت تنظر إليه أنه من خاصّيات الإسلام. أما في العالم الإسلامي، فقد تحوّل الطاعون، ابتداءً من ذلك القرن، إلى امتياز خصّ الله به المسلمين "تكريماً" لهم، ولعلّه اعتُبر تعويضاً عن الجهاد الذي تقلّصت سُبُل ممارسته ولم يعد على كل حال متيسّراً للجميع. فالفكرة السائدة، كما سنرى، تعتبر أن من مات بالطاعون فهو شهيد في سبيل الله مثل المستشهد في ساحات الوغى.

وهكذا تخلّصت أوروبا من الطاعون قبل أن تكتشف حقيقته العلمية والوسائل الطبية لمقاومته، في حين رزح العالم الإسلامي تحت نير الأوبئة بأنواعها ولم يتغيّر التعامل معها عدة قرون. ليست القضية إذن قضية طبية بل قضية ثقافية. وليست الغاية من هذه الدراسة أن نستعرض وقائع الأوبئة في العصر الحديث، بل أن نحلّل مسالك وعي الضمير الإسلامي بها. الأوبئة ظاهرة طبيعيّة تنزل بكل المجتمعات، لكنّ تأوّل الظاهرة هو الذي يحكم خصوصيّة كل مجتمع في التعامل معها. المطلوب استكشاف آليات تأويل الظاهرة (تحليل التمثّل) بموازاة رسم المعطى الخام في جوانبه الحدثيّة والديمغرافيّة والاقتصاديّة والصحيّة (تحليل الوقائع). فبدون المبحث الأوّل يظلّ الثاني ناقصاً خاضعاً لأحكام انطباعيّة.

١ ـ الفقيه والوباء

اختلفت مواقف فقهاء تونس من الوباء الحادث بها سنة ١٨١٨، فالبعض من فقهاء العائلات العريقة، الذين كانوا من الأثرياء ومن المُطّلعين على الوضع الأوروبي الجديد، لم يتحرّج من اقتباس التجربة الأوروبية وأحياناً الدعوة إلى الاقتداء بها. لكن الفقهاء المرتبطين بعامة الناس، الذين كان تأثيرهم أشدّ في الوعي العام وفي توجيه السلوك الجمعي، كان لهم موقف آخر. وسوف نهتمّ هنا بفقيه من النوع الثاني، طغى على النقاش العام برسالة كتبها بتلك المناسبة عنوانها **تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين**. وهذا الفقيه هو محمّد بن سليمان المناعي، دَرَسَ على عدد من كبار المشائخ منهم ما يُعدّ من روّاد الخِطاب الإصلاحي في تونس، مثل إبراهيم الرياحي وإسماعيل التميمي. أقام مدّة في فاس طلباً للعلم، ثم عاد إلى تونس ودرّس في جامع الزيتونة. توفي سنة ١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م. وقد ألّف رسالته في الوباء بطلب من أصحاب السلطة السياسية الذين نكّلوا بالطبيب الأجنبي عندما جاء ينبّههم إلى خطر الوباء، كما أشار ابن أبي الضياف في المقطع الذي ذكرناه أعلاه. ورغم أن ابن أبي

الضياف يُعتبر من المستنيرين والمرجّح أنه ذكر الموقف من ذلك الطبيب على لسان الاستنكار، فإننا نجده في التراجم التي وضعها لمعاصريه يمتدح علم المناعي ويشيد برسالته، كما يشيد بها مصلح آخر مشهور هو محمد السنوسي في رحلته المعروفة بـ **الرحلة الحجازية**، فضلاً عمّا لاقته الرسالة عند نشرها من قبول لدى فقهاء البلد وعامة الناس.

هذه الرسالة موجودة على شكل مخطوطة في دار الكتب التونسية (مجموع رقم ١١٨٥٦ أوراق من ٤ إلى ١٠٤) وبدايتها: «الحمد لله الذي أتمّ الدين كله وأعلى منار الشرع وأوضح سبله...»، ونهايتها: «... وقد وافق الفراغ من تبييض هذه الرسالة ضحى يوم الإثنين المبارك الخامس عشر من شهر الله رجب الفرد في يوم شريف من شهر شريف في عام ١٢٣٤ أربعة وثلاثين بعد مائتين وألف مضت من هجرة سيد الثقلين صاحب الشرف الأعظم والمقام المحمود الأفخم أفضل جميع المخلوقات ورحمة الله لجميع من في الأرض والسماوات، عليه من ربّه أفضل الصلاة وأزكى التحيات. انتهى والله أعلم».

كيف كان يمكن لفقيه أن يكتب حول موضوع يبدو في ظاهر الأمر أنه يحتاج إلى مؤهّلات خاصة؟ إن الفترة التي تفصلنا عن تاريخ هذه الرسالة ليست طويلة والمكان الذي كُتبت فيه معيّن، فنفترض أنّ صاحبها كان يعتمد مراجع يُمكن لنا أيضاً أن نراجعها، وهي مجموع العناوين المتعلّقة بالموضوع والمحفوظة بدار المخطوطات بتونس. وتضمّ هذه الدار مكتبة جامع الزيتونة، والشيخ المناعي كان مدرّساً من مدرّسي هذا الجامع، فمن الجائز الافتراض بأنه كان يستعمل نفس المراجع التي كانت متوافرة في مكتبة هذا الجامع، والتي كانت طبعاً مخطوطة.

في مرحلة أولى، سنحاول أن نستعرض ماذا يمكن أن يجد هذا الشيخ من معلومات حول موضوعه؛ وفي مرحلة ثانية، سنعرض ما خرج به الشيخ على الناس من آراء في رسالته **تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين**؛ وفي مرحلة ثالثة، سنشير إلى بعض ما كان يُمكن للشيخ الوصول إليه لكنّه عيّبه لأنه لا يناسب الرؤية التي يتطلع إليها.

نعتقد بأننا في آخر المطاف سنبلغ الجواب على المطلوب: ما هي نتيجة التفاعل بين الوعي الموروث والواقعة الحادثة؟ ما هو المسلك الذي اختارته الذات المتأمّلة بين الدافع الطبيعي لاتقاء الموت والدافع الثقافي لطلبه والتهالك عليه؟

٢ ـ المسالك إلى التراث

أ ـ مسلك أوّل: تأويل القرآن:

ورد في القرآن، الآية ٢٤٣ من سورة **البقرة**: ﴿ألم ترَ إلى الذين خرجوا من ديارهم

وهم ألوفٌ حَذَرَ الموتِ فقال لهم الله مُوتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضلٍ على الناسِ ولكن أكثر الناسِ لا يَشْكُرُونَ﴾.

ليس في القرآن ذكرٌ صريح للوباء، لكنه استقرّ لدى المفسِّرين منذ القديم أن هذه الآية تشير إلى وباء حلّ ببني إسرائيل فواجهوه بالفرار، فأماتهم الله وأحياهم ليُعلمهم أنّ مصدر الموت ليس الوباء ولكن المشيئة الإلهية. يروي المفسِّرون عن ابن عباس أنه قال: «كانوا أربعة آلاف خرجوا فراراً من الطاعون، قالوا: نأتي أرضاً ليس بها موت، حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا قال لهم الله موتوا فماتوا، فمرّ عليهم نبيٌ من الأنبياء فدعا ربّه أن يحييهم فأحياهم»[1]. ويحدّد الزمخشري أنهم أهل بلدة تُسمى دوردان قرب واسط[2]، ويتفق التفسيران السنّي والمعتزلي حول هذه الرواية. ولا شك في أن الحواشي التي كتبها تونسيّون على الزمخشري أو تفسير الجلالين تعيدها بهذه الصيغة.

ب ـ مسلك ثانٍ: ما نُسب إلى النبيّ والصحابة من روايات:

من أهم أحاديث الوباء الواردة في كُتُب الأحاديث المعتمدة لدى عامة المسلمين السنّة هي التالية:

ـ أبو هريرة عن النبي: «المبطون شهيد والمطعون شهيد» (البخاري).

ـ عائشة أنها سألت النبي عن الطاعون «فأخبرها أنه كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء. فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً يعلم أنه لن يصيبه إلاّ ما كتب الله له إلاّ كان مثل أجر الشهيد» (البخاري).

ـ ابن عباس أنّ عمر خرج إلى الشام فلقيه أبو عبيدة بن الجرّاح وأخبره بأن الوباء قد وقع بالشام، فاستشار المهاجرين فاختلفوا بين المضيّ والرجوع، ثم استشار الأنصار فكان منهم مثل ذلك، ثم استشار الذين أسلموا بعد فتح مكة، فأشاروا عليه بالرجوع فأخذ برأيهم، «فقال أبو عبيدة: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم نَفِرّ من قدر الله إلى قدر الله. أرأيت لو كان لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إنْ رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإنْ رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيّباً في بعض حاجته فقال: إن عندي من هذا علماً، سمعت رسول الله ـ ص ـ يقول: إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه. فحمد الله عمر بن الخطاب ثم انصرف» (البخاري ومسلم).

(١) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، ١٩٨٠، ج٣، ص٢٩٨.

(٢) الزمخشري: **الكشّاف**، بيروت، ١٩٨٦، ج١، ص١٤٧.

ـ أبو هريرة عن النبي: «لا عدوى ولا هامة (= صوت البوم) ولا نوء (نجم يأتي بالمطر) ولا صفر (شهر صفر الذي كان محرماً)». رواه البخاري ومسلم. لكن رُوي أيضاً أنه قال: «لا توردوا الممرض (= الإبل المريضة) على المصح» (البخاري ومسلم)، و«فِرّ من المجذوم كما تفر من الأسد» (البخاري).

ـ أنس بن مالك عن النبي: «الطاعون شهادة لكل مسلم» (البخاري ومسلم).

ـ عائشة عن النبي: «هلاك أمتي بالطعن والطاعون. قيل: الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة البعير يخرج من المراق والإبط» (أحمد). وفي رواية: وخز أعرانكم من الجن، وفي كلٍّ شهادة.

ـ أبو هريرة عن النبي: «على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجّال» (البخاري ومسلم).

ـ عائشة عن النبي: «الفار من الطاعون كالفار من الزحف» (رواه ابن أبي الدنيا).

وقد صنّف أحد المحدّثين وهو ابن أبي الدنيا كتاباً مفرداً يجمع الروايات المتصلة بهذا الموضوع سماه **كتاب الطواعين**.

ج ـ مسلك ثالث: الطبّ "النبوي":

مقابل الطب العلمي الذي استمدّه الفلاسفة العرب من اليونان وطوّروه واستمدّته أوروبا منهم في عصر النهضة، هناك الطب "النبوي" الذي جمعه المحدثون منذ القديم ثم أفرد له ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) كتاباً شهيراً[١]. وهو في الواقع لا يتصل بالوحي والنبوّة بقدر ما يجمع ما كان معروفاً لدى البدو من تجارب طبية يضيف إليها رقيات وأدعية... إلخ. ويقسّم ابن قيم الجوزية المرض نوعين: مرض القلوب ومرض الأبدان[٢]. وأهم مبادىء طبّه النبوي أنّ الوحي حاوٍ أدوية هذين النوعين، وذلك «يبيّن لك عظمة القرآن والاستغناء به لمن فهمه وعقله عن سواه» (ص٢)، أي عن الطب العلمي الذي اشتهر به المسلمون في العصور الوسطى.

ويضيف: «إن ما عندهم (= الأطباء) من العلم بالطب منهم من يقول: إنه قياس،

(١) **الطبّ النبوي**، تحقيق عبد الغني عبد الخالق وعادل الأزهري. بيروت، د.ت.

(٢) الغريب أن محقّق الكتاب وهو رئيس قسم الأمراض الباطنية في أحد المستشفيات يقول عن هذا التقسيم البسيط الذي اكتشفه البشر منذ أقدم العصور إن «فيه من الحكمة الإلهية والإعجاز الكثير»، وإنه «لم يتوصّل إليه الأطباء إلا حديثاً». وليته قرأ موقف ابن خلدون النقدي من الطب النبوي، فقد قال: «الطب المنقول في النبويّات من هذا القبيل ليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمر كان عادياً للعرب (...) فإنه ﷺ إنما بُعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العاديات». **المقدمة**، ص٦٢٠.

ومنهم من يقول: هو تجربة، ومنهم من يقول: إلهامات ومنامات وحدس صائب، ومنهم من يقول: أخذ كثير منه من الحيوانات البهيمية... وأين يقع هذا وأمثاله من الوحي يوحيه الله إلى رسوله بما ينفعه ويضره؟» (ص٧).

وهو يعتبر أن «نسبة طب الأطباء إليه كنسبة طب الطرقية والعجائز إلى طبهم». وهذه النظرة لا تعبّر عن موقف شخصي ينفرد به ابن قيم الجوزية، ولكن عن بنية من البنى المعرفية الوسيطية المتمثلة في اعتبار العلم بمثابة اليقين المطلق الذي لا يُكتسب إلاّ بالوحي في نظر رجال الشرع، وبالبرهان في نظر الآخذين بالمنطق. أما التجريب فلا ينتج علماً يقينياً، وما يرتبط به من علوم يأتي في مقام أدنى. ومن لم يكن من الأطباء فقيهاً فقد كان في أسفل السلم الاجتماعي، إلاّ إذا حالفه الحظ وخدم أحد الملوك أو الأمراء.

وقد ورد في هذا الكتاب «فصل في هديه (= النبي) في الطاعون وعلاجه والاحتراز منه» (ص ص٣٠ ـ ٣٥)، يتضمن بعضاً من الأحاديث التي أشرنا إليها سابقاً ويحقّق في التعريف (اللغوي) للطاعون ويبيّن أنه من أثر الجن والشياطين وأن أفضل طُرُق الاتقاء منه هو «الرقى والعوذ النبوية والأذكار والدعوات وفعل الخيرات». لكنه لا يرفض ربطه بفساد الهواء ـ حسب النظرة الطبية التي كانت سائدة آنذاك ـ بل نجده يستشهد أيضاً بأبقراط وبعض أعلام الأطباء، ويحاول أحياناً التوفيق بين الطرح الطبي وما نُسب إلى النبي من أحاديث. وهذا أمر يؤكّد المنافسة التي كانت قائمة بين الطب العلمي والطب المدعو بالنبوي.

د ـ مسلك رابع: فقه الأوبئة:

في نفس الوقت الذي شهدت فيه الثقافة الإسلامية مداً سلفيّاً مثّله ابن تيميّة وتلميذه ابن قيّم الجوزية، اتجه نحو مقاومة الفلسفة وما كان يتصل بها من علوم مثل الطب، كان العالم الإسلامي يعيش على وقع «الوباء الأكبر» الذي أرهب المعمورة كلها في منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وسوف نهتم هنا بمصر إذ إنها مصدر المؤلّفات التي نجد المناعي قد اعتمدها، أو تلك التي توجد مخطوطة في دار الكتب التونسية، والمعلوم أن القطر التونسي شهد الويلات من هذا الوباء فأفرد له الفقهاء المؤلّفات:

□ كتب فقيه مصري يُدعى عبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ) بأمر من أمير مصري رسالة أسماها **كتاب السرّ المصون في أخبار الطاعون**، موجود منها عدة نسخ في دار الكتب بتونس، منها واحدة وردت في المجموع الذي وردت فيه رسالة المناعي. ومن الأكيد أن المناعي اعتمدها، إذ إنه يطرح نفس المسائل التي تضمنتها وهي التالية:

- متى حدث الطاعون في الخلق وهل هو عذاب أو رحمة؟

ـ ما سبب الطاعون، هل فساد الهواء أم وخز الجن؟

ـ هل كان نزول الطاعون بسبب المعاصي؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يُصيب الأطفال والصالحين؟

ـ إذا كان الطاعون من وخز الجن، فكيف يحدث في رمضان (وهو شهر تُكبَّل فيه الشياطين)؟

ـ هل النهي عن الفرار من الطاعون محمول على الكراهة أم التحريم؟

ـ هل الميت بالطاعون شهيد؟

ـ هل يجوز الدعاء بإيقاع الطاعون لتحصيل الشهادة؟ (الجواب بالإيجاب لأن أحمد روى عن أبي موسى الأشعري عن النبي دعاء: اللّهم اجعل فناء أمتي بالطعن والطاعون!).

ـ هل يجوز الدعاء برفع الطاعون؟

ـ هل يجوز التداوي منه وما هي أدويته؟ (يذكر أدوية أربعة: شرب الطين ـ إدامة التبخّر بالعود واللوبان الذكر ـ تقليد نهيق الحمار ـ الصلاة على النبي).

هذه إذن مجموع المسائل التي كانت تشغل الناس عند وقوع الأوبئة.

□ وكتب الفقيه الأديب شهاب الدين أحمد بن أبي حجلة (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م) كتاباً بعنوان **دفع النقمة في (بـ؟) الصلاة على نبي الرحمة** اعتمده المناعي، وتوجد منه عدة نسخ مخطوطة بدار الكتب بتونس (نستعمل هنا النسخة رقم ١٨٥٧٤).

من المرجّح أن يكون هذا الكتاب قد صُنِّف سنة ٧٦٤هـ، وهي سنة وباء عظيم في مصر يقول عنه الكاتب إنه «مات منهم من اسمه محمد أربعون ألف وأزيد»(!) إشارةً إلى العدد الهائل من الموتى. ويقول عنه أيضاً: «كان هول هذا الطاعون الحادث والفصل العابث مما خلع القلوب وألحق من صلاة الجنازة فرض الكفاية بالمندوب، لا تُشاهد منه إلا أهوال يعجز عن نعتها ولا ترى من موت الأختين إلاّ كل آية هي أكبر من أختها. فلما تمّ من أمره ما تمّ وحمل سيل دموعه وطمّ، ظنناه الطامة الكبرى، وفعلت به النكبة ما لا فعله به داحس والغبراء، فتفاقم الأمر وزاد حتى فرق بين زيد وعمرو، فلما تفارقنا كأني ومالكاً لطول اجتماع لم نبت ليلة معاً».

والكتاب مؤلَّف بهذا الأسلوب المنمّق المسجع، يتضمن الباب **الأول** منه الأحاديث الواردة في ثواب الطاعون وكونه شهادة؛ والباب **الثاني** يحصي من كان يتمنّى الطاعون من الصحابة؛ والباب **الثالث** في النهي عن القدوم إلى أرض الطاعون والفرار منها حذر الموت؛ والباب **الرابع** في تعريف الطاعون والفرق بينه وبين الوباء وبيان "سببه الطبي" وهو فساد الهواء؛ الباب **الخامس** في بيان "سببه الشرعي" وهو انتشار المعاصي؛ الباب **السادس** في

ذكر ما يُعالج به الطاعون من جهة الطب والشرع؛ الباب **السابع في** ذكر الطواعين الحادثة في الإسلام.

والكتاب خليط عجيب من وسائل الاتقاء من الوباء أو العلاج منه، بعضها مستمدّ من الطب الشعبي، وبعضها على شكل أوراد ورِقًى، وبعضها أدعية تلقاها صالحون من النبي في المنام. ومن المسائل اللافتة للنظر ما ينقله عن أبي فرج الأصبهاني من أن العرب كانت تقول: «إذا دخل (الرجل) بلداً فإنه ينهق نهيق الحمار قبل دخولها، فإنه إذا فعل ذلك أمن الوباء»[1]. كما يُروى عن ابن الصابي أنّ «في سنة ٤٤٩ كلّ دار كان فيها الخمر مات أهلها في ليلة واحدة، وأن مريضاً طال نزعه سبعة أيام فأشار بإصبعه إلى بيت في الدار فدخلناه وفتشناه وإذ بجانبه خمر فأقلبناها فخلصه الله تعالى من الموت».

لكن أهم وسيلة للتوقّي من الطاعون أو التخلّص منه إنما هي. . . الصلاة على النبي! يقول: «لم أرَ ما يدفع خطبه المهول مثل الصلاة على الرسول، إذ هي سبب النجاة وأعظم وسيلة وجاه تدفع التبّ وتطفي غضب الرب». من هنا جاء عنوان الكتاب، وقد كان الجزء الأعظم منه بياناً لصفة الصلاة على النبي وآدابها وذكر أربعين حديثاً وخمسة عشر مناماً في فضلها.

ـ كذلك كتب السّبكي (تاج الدين، عبد الوهاب بن علي، ت٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)، وهو معاصر لابن أبي حجلة ومصري مثله، كتاباً في الطاعون قبل أن يلقى حتفه بسببه. ولم أعثر على نسخ مخطوطة منه في تونس، لكن السّبكي كان معروفاً وكُتُبه في الفقه والأصول كانت تُدرّس في جامع الزيتونة، وقد ذكره المناعي كثيراً في رسالته، لكنه قد يكون استمدّ شواهده من ابن حجر الذي اعتمده كثيراً.

كذلك لم أعثر على نسخ مخطوطة من تلخيص بدر الدين الزركشي لهذا الكتاب، وهو أيضاً مصري (ت٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م).

□ وكتب أبو الفضل أحمد بن علي المشهور بابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م) كتابه المشهور **بذل الماعون في فوائد الطاعون**[2]، ويرجّح أن يكون تاريخ التصنيف سنة ٨٣٣هـ/ ١٤٣١م. وقد عاش ابن حجر أيضاً في فترة طواعين فقد فيها بعض أفراد عائلته.

---

(١) تكشف هذه الرواية تواصل النظرة الأرواحيّة La vision animiste للمرض. فقد كان الناس قديماً يتصوّرون الوباء على هيئة مارد جبار يقف على أبواب المدن ويصيب بسهامه من يشاء. واعتقدوا أنه يرمي بسهامه البشر دون البهائم. فالرجل الذي ينهق عند دخول المدينة يُغالط المارد فيُعدّ من البهائم ولا يصيبه شرّ الوباء.

(٢) عدّة مخطوطات موجودة في دار الكتب بتونس. نستعمل هنا مخطوطاً ورد ضمن مجموع رقم ٩٢١٠. الأوراق من ١ إلى ٨٩.

وقد اطّلع ابن حجر على كتاب ابن أبي حجلة واعتمده، إلاّ أن طريقة طرقه الموضوع هي أكثر إحكاماً وأوسع فائدة. ويتضح من المقدمة ومن عدة مواضع من الكتاب أن الناس كانوا يلتجئون باستمرار وبإلحاح إلى الفقهاء علّهم يجدون مخرجاً مما كان ينزل بهم من مصائب. وقد جاء كتاب ابن حجر بمثابة الموسوعة في هذا الموضوع، فهو يتضمن خمسة أبواب: **الأول** في سبب الطاعون وفيه أربعة فصول في بيان كونه رجزاً على من مضى ورحمة وشهادة للأمة الإسلامية وبيان من نزل عليه الرجز من القدماء؛ الباب **الثاني** في التعريف به وفيه تسعة فصول في بيان تعريفه (اللغوي) والفرق بين الطاعون والوباء وما يتصل من إشكالات بقول النبي إنه من وخز الجن؛ **الثالث** في بيان أنه شهادة وفيه عشرة فصول فيما ورد من أحاديث في هذا المعنى والفرق بين الشهادة بالقتل والشهادة بالطاعون، وحديث أن الطاعون لا يدخل المدينة؛ **الرابع** في حكم البلد الذي يقع فيه الطاعون وفيه أربعة فصول في بيان النهي عن الخروج منه والدخول إليه؛ **الخامس** في معرفة ما يُشرّع فعله في الطاعون بعد وقوعه وفيه خمسة فصول حول شرعية الدعاء الجماعي والكلام عن العدوى وآداب المصاب بالطاعون.

وأول ما يلفت الانتباه في هذا الكتاب أن تعريف الطاعون لم يكن محل تعارض بين العقل الطبي والعقل الفقهي فقط، وإنما أيضاً بين مصالح سياسية إقليمية. ولعل أفضل مثال على ذلك أن العباسيين أقحموا في دعايتهم السياسية قضية الطاعون، فهو ينقل «أن الطاعون في زمن بني أمية كانت لا تنقطع بالشام حتى كان خلفاء من بني أمية إذا جاء الطاعون يخرجون إلى الصحراء (...) ثم خفا ذلك في الدولة العباسية، فيقال إن بعض أمرائهم خطب بالشام فقال: احمدوا الله الذي رفع عنكم الطاعون منذ ولّينا عليكم. فقام بعض من له جرأة فقال: الله أعدل من أن يجمعكم علينا والطاعون».

ولعلّ هذه الرواية تلقي الضوء على الحديث الذي ينقله ابن حجر بسنده عن أحمد بن حنبل بسنده عن النبي قال: «أتاني جبريل عليه السلام بالحمى والطاعون، فأمسكت الحمى بالمدينة وأرسلت الطاعون إلى الشام. والطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورجز على الكافرين». فهذه الرواية وسابقتها تمثّلان نوعاً من التشفي من العباسيين وقلباً للدعاية عليهم. إذ إن الطاعون إذا كان رحمة فإنه لا يُضير وقوعه في الشام في عهد بني أمية. لكن المهم هنا هو أن المدينة هي التي تخرج منتصرة من هذا التنافس بين الأمويين والعباسيين، إذ يجعلها النبي محروسة من الطاعون، ما يسمح بالافتراض بأن العلويين هم الذين أطلقوا هذه الدعاية المضادة ضد العباسيين، وأن قضية الوباء مثّلت منذ القديم رهاناً سياسياً استُبيحت فيه كل وسائل الدعاية بما في ذلك تلفيق الأحاديث عن النبي!

لم يكن ابن حجر يتمتع بحسّ نقدي يفهم به خلفيات هذا الصراع، لكنه كان إخبارياً

مدقّقاً، فلاحظ أن حديث عدم دخول الطاعون المدينة لا يستقيم مع ما ورد من أخبار حول وقوع الطاعون بها مرات كثيرة. والحلّ الذي يجده للخروج من هذه المشكلة هو التفريق بين الطاعون والوباء، واعتبار أن الأول لا يدخلها دون الثاني، مع أنه لا يقدّم الفارق بين اللفظين.

ثاني ما يلفت الانتباه هو اليأس المطلق لجيل ابن حجر من أن يتخلص يوماً من مصائب الوباء، لذلك يكتب ما يلي: «. . . وهذا الطاعون أعيى الأطباء دواؤه حتى سلّم حذّاقهم أنه لا دواء له ولا دافع له إلا الذي خلقه وقدّره». إن هذه الروح الانهزامية هي التي تبرّر الحديث المنسوب إلى النبي: «فناء أمتي بالطعن والطاعون». كما يتبيّن كيف أصبح فقه الأوبئة ثقافة للموت. فالمسألة لم تعد تتعلّق بالتوقّي من الطاعون أو معالجته، كما كانت جزئياً مع ابن أبي حجلة، وإنما تتعلّق بآداب استقباله باعتباره رحمة وشهادة.

من هنا نفهم لماذا كان منطق الفقهاء مخالفاً لمنطقنا نحن اليوم، فابن حجر عندما يشكّ في جواز الخروج من مكان موبوء بدون نية الفرار، يقول إن الأفضل عدم الخروج «حسماً للمادة» واحتياطاً من مخالفة الأحاديث، أي أنه يقضي بموت آلاف البشر عوض أن يجازف بتأويل الحديث تأويلاً قد لا يكون هو الصحيح!

كما أنه لا يرفض الالتجاء إلى الطب فحسب، بل يرفض أيضاً استعمال وسائل مستمدّة من الدين ذاته. فعندما استفتاه الناس في الخروج جماعةً للدعاء برفع الوباء، مَنَعَ ذلك لكونه بدعة، بل إنه يروي ما يلي: «وقع هذا في زمننا حين وقع أول الطاعون بالقاهرة في السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٣٣، فكان عدد من يموت بها دون الأربعين. فخرجوا إلى الصحراء في الرابع من جمادى الأولى بعد أن نودي فيهم بصيام ثلاثة أيام كما في الاستسقاء، واجتمعوا ودعوا وأقاموا ساعة ثم رجعوا، فما انسلخ الشهر حتى صار عدد من يموت في كل يوم بالقاهرة فوق الألف. . .».

إن ابن حجر يفسّر هنا ظاهرة طبيعية (تنامي عدد الضحايا بفعل العدوى وانتقال الوباء من بداية الدور إلى ذروته) تفسيراً أسطورياً (انتقام الله من هؤلاء لأنهم أحدثوا بدعةً في الإسلام). إن ثقافة الموت لم تكتفِ برفض ثقافة العلم التي تنشد الحياة، بل ترفض أيضاً أن يطلب الناس الحياة باسم الدين.

ثالثُ ما يلفت الانتباه أن قضية العدوى لم تعد محلّ جدل بين الطب والفقه ولكن بين الفقهاء أنفسهم. فكانت النتيجة الحتمية تغلُّب نظرية اللاّعدوى، بالرغم من دفاع بعض الفقهاء، مثل الطحاوي (ت٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، عن نقيضها. ويلخّص ابن حجر المسألة تلخيصاً فقهياً فيقول: «المحصل من المذاهب في العدوى أربعة: الأول أن المرض يعدي بطبعه صرفاً وهذا قول الكفار؛ والثاني أن المرض يعدي بأمر خلقه الله تعالى فيه وأودعه فيه

لا ينفك عنه أصلاً إلاّ أن يقع لصاحب معجزة أو كرامة فيتخلف، وهذا مذهب إسلامي لكنه مرجوح؛ الثالث أن المرض يعدي لكن لا بطبعه بل بعادة أجراها الله فيه غالباً كما أجرى العادة بإحراق النار، وقد يتخلّف ذلك بإرادة الله تعالى لكن التخلّف نادر في العادة. الرابع أن المرض لا يعدي بطبعه أصلاً بل من اتفق له وقوع ذلك المرض فهو بخلق الله سبحانه وتعالى ذلك فيه ابتداءً... والذي يترجّح في باب العدوى هو الأخير». وإذا ثبت لديه أن الوباء لا علاقة له بالعدوى، فإنه لم يعد يرى له من دواء سوى ما كان ذكره ابن أبي حجلة سابقاً من أدعية وأوراد. كما يواصل ابن حجر في هذا الكتاب سلسلة الطواعين الواقعة في الإسلام التي بدأ سلفه بتأريخها.

ـ لا شك في أن الشهرة الكبيرة لعالم مصري آخر هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م) قد أسهمت في نشر هذه الثقافة المتحجّرة حول الوباء. وتوجد في تونس مخطوطات عن أثرين للسيوطي حول الموضوع. **الأول** وهو الأهمّ تلخيصه لكتاب ابن حجر تحت عنوان، **كتاب ما رواه الواعون في أخبار الطاعون**؛ **والثاني** هو إجابته عن استفتاء حول الطاعون. ولا يضيف السيوطي شيئاً سوى ترسيخ ما كان ترسّخ مع ابن حجر وهو أن الطاعون لا دواء له، وهو ينقل بيتاً من الشعر يلخّص هذا المعنى:

لكل داء دواء يستطبّ به إلاّ الحماقة والطاعون والهرم

ومن المعلوم أن النبي كان قد أخبر أن الله لم يُنزل من داءٍ إلاّ أنزل معه الدواء، لذلك كان على الفقهاء المسلمين أن يُخرجوا الطاعون من دائرة الداء، أي من دائرة المرض، وينتزعوا من الطب العلمي أو "النبوي" مهمة الخوض فيه ليصبح موضوعاً فقهياً صرفاً محل احتكار الفقهاء. إن هذه المعرفة الإسلامية حول الطاعون قد تحوّلت إلى مجموعة من المعلومات المنظومة شعراً على شكل الأرجوزات التعليمية لتسهيل حفظها، وهذه منظومة السيوطي لمن استفتاه حول الوباء:

الحمد لله يحسُن الابتداء وبالمختار ينعطف الثناء
سألتَ فخذْ جوابك عن يقين فما أودعت عندهم هباء
فما الطاعون أفلاك ولا ذا مزاج ساء وانفسد الهواء
رسولُ الله أخبر أن هذا بوخز للجن يطعننا العداء
يسلّطهم إله العرش لما تفشوا بالمعاصي والزناء
يكون شهادة في مآل خير ورجساً لأولي بالرجز باءوا
أتانا كل هذا في حديث صحيح ما به ضعف وداء
ومن يترك حديثاً عن نبيّ لما قال الفلاسفة الجفاء

فذلك ما له في العقل حظ ومن دين النبي هو البراء
وناظِمُه السيوطي وهو يدعو بكشف الكرب إنْ قُبِلَ الدعاء

وبما أن الطاعون لم يعد يُحسب من الأمراض أو يُتوقع له العلاج، فإن الخطاب حول الوباء أصبح في ذاته وسيلة التوقّي منه، لذلك قال الناقلون لمنظومة السيوطي: «. . . فعند تمام ذلك (= النظم) منه رضي الله عنه ارتفع الوباء. . . نفعنا الله تعالى ببركات علومه. . . »!![1].

هـ ـ مسلك خامس: التطبّب العامي الطرقي:

اتجه الخطاب العامي الطرقي نحو مساندة الخطاب الفقهي وتدعيمه، إذ نلاحظ أن نفس نسّاخ المجموعات التي وردت فيها رسائل ابن حجر والسيوطي والمناعي قد نسخوا أيضاً رسائل من هذا النوع أضافوها إلى هذه المجموعات أو أفردوا لها مجموعات أخرى. هذا مع أن الفقهاء كانوا يترفّعون سابقاً بالطب النبوي عن "طب العامّة والعجائز" (كما يقول ابن القيّم). ومن نماذج هذا الخطاب نذكر «رسالة إراحة الأرواح في دفع عاهة الأشباح» الموسومة أيضاً بـ **الرسالة الشافية للداء وترياق الطاعون والوباء**. ولم نتمكن من تحديد كاتبها، وهي تضم أساساً مجموعة كبرى من الأدعية والأذكار والرقى والطلاسم المعدّة للتوقّي من الوباء على النحو التالي:

الله	لطيف	بعبا	ده
١٠	٨٢	١٢٠	٩٥
١٧٧	٦٢	١١	٨٨
٧١	١٢	٧٢	١٣٨

(١) كثيراً ما وقع علماء الدين وعامة الناس في العصر الوسيط في هذه المغالطة. فمن الناحية الطبية معروف أن الوباء يبدأ بطيئاً (بداية الدور) ثم يشهد فترة الذروة ثم يخفّ تلقائياً (نهاية الدور) لأن جزءاً من الناس يموتون به وجزء آخر تنتج أجسامهم مضادات فتحصل لهم المناعة تجاهه. إلاّ أن علماء الدين وعامة الناس كثيراً ما ظنّوا أنه يخفّ لأن الآلهة استجابت لدعائهم وتوسلاتهم. ويُمكن أن نجد مقابلاً لهذا الكلام الذي يقوله مسلمون هنا "شهادات" من نفس القبيل لدى مسيحيّين. يكتب أحدهم مثلاً، وقد عايش وباءً حلّ في القرن السابع عشر في مدينة سازير سير غارون (فرنسا)، وكان هو قيّماً على كنيستها: «. . . لقد استجاب الربّ أخيراً إلى تضرّعات حاميتنا وسيدتنا دي سازير التي أثبتت مُجدّداً أنها راعية كنيستنا. إنها لحقيقة تاريخية أكدتها الرواية وأثبتتها السجلاّت البلديّة أنه ابتداء من هذا اليوم، =

ومنها كتاب **وصف الدواء في كشف آفات الوباء** المنسوب إلى صوفي اسمه عبد الرحمن بن محمد الحنفي البسطامي. ولا شك في أنها أُلفت قبل السابقة بزمن طويل، إذ إن نزعتها الصوفية تقوم على اتجاه هرمسي واضح، ونجد فيها ذكراً لهرمس وأرسطو وجالينوس. وكما حاول ابن قيّم الجوزية في **الطبّ النبوي** أن يثبت وجود طبّ بالوحي يُقابل به طب الأطباء القائم على التجربة، كذلك يحاول صاحب هذه الرسالة إثبات وجود طب بالإلهام توارثه الحكماء عن النبي إدريس مثل الطب بالوحي المتوارث عن النبي محمد. يقول: «وهذا العلم من العلوم الشريفة وفيه أسرار لطيفة أدركها أهل الهمم والصفا من الأنبياء والأولياء... الأنبياء بالوحي الإلهي والإلهام الرباني، وبعض الأولياء بالكشف المطلق والشهود المحقّق، وبعض الحكماء بالرؤيا والمنامات والكرامة والإلهامات». وبذلك يصبح هرمس وأرسطو وجالينوس من الأولياء وطبّهم طبّ كرامة وإلهام. ويتضمن هذا الكتاب عدداً هاماً من الأذكار والرقى على النمط الذي أشرنا إليه فيما تقدم.

ومن ذلك رسالة بعنوان: **الصون فيما يتعلق بالوباء والطاعون**، نقله صوفي اسمه مصطفى بن إبراهيم عن كتاب **سمط اللآلي في ذكر ما في كتاب الشفاء من الإنس والجن والملائك** لمحمد قويسم. وهو ينقل كثيراً عن ابن حجر وأكثره أحاديث وأدعية وطلاسم ورقى. ويشير صاحبه إلى أن «الشاذلية في أيام الوباء يتبركون بحزب البحر للشيخ أبي الحسن الشاذلي...» ما يوضّح نسبة الكاتب ويؤكد التصاقه بالبيئة التونسية التي احتضنت الطريقة الشاذلية بحماس.

٣ ـ المحصلة: تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين

من الواضح أن توالي القرون والأجيال منذ "الطاعون الأعظم" لم يكن فقط في اتجاه عكسيّ مع التطوّر الذي شهدته أوروبا، ولكن كان أيضاً في حركة غير متناسبة بين التمثّل والوقائع. فقد توالت موجات الأوبئة دونما انقطاع تقريباً، لكنها لم تصل قط إلى ما وصلته مع "الطاعون الأعظم"؛ إنه الذروة التي لم تُبلغ بعد ذلك بل كل ما جاء بعدها لا يكاد يُقارن بها.

كان خطّ الوقائع انحدارياً، أما خطّ التمثّل فقد ظلّ مستقراً إنْ لم يكن متجهاً باطراد نحو مزيد من التشدّد. وهذا دليل على خطل نظرية الانعكاس الآلي للوقائع في الوعي. إن

= ٨ سبتمبر ١٦٣٠، بدأت تخفّ حدّة الآفة إلى أن انقطعت في شهر أكتوبر...». راجع: L'Abbé Emile Espagnat: «La Pest de 1630 à Cazères-sur-Garonne», Document produit dans *Les Actes du Congrès d'Histoire et d'Archéologie de Bordeaux*, 1908.

خطاباً معيّناً قد نشأ بمناسبة ظهور الطاعون واتخذه محوراً لاشتغاله، لكنّه استقلّ شيئاً فشيئاً عن الوقائع وأصبح هو الذي يوجّهها. كما أعاد تأويل التراث الديني حسب مقتضياته، وهو مهيأ أيضاً لأن يحجب كلّ مستحدث في المستقبل، بما في ذلك التوقّي الفعلي من الطاعون عندما يصبح ذلك ممكناً متيسّراً. لقد تغلّب منطق الخطاب على منطق الوقائع، لأن المنطق الأوّل قائم على مسلّمات ثقافية راسخة، والثاني على معاينات تقوم بها العقول مذهولة مرعوبة في حالات متباعدة. لم يعد الوباء إذن آفة، بل علامة تأويلية في خِطاب مرشّح للاستمرار ما لم ينفجر عالمه الخِطابي وليس فقط العالم المحسوس المحيط به.

لن يكون غريباً إذن ما سنقرأه الآن في رسالة المناعي، إذا ما قرأناها بصفتها تجلياً من تجليات هذا الخِطاب الثابت، وتفكيراً في "حادثة" من داخل سياج تأويلي ضُرب نهائياً على كل عمليات التفكير في نفس الموضوع. يبدأ المناعي رسالته بذكر مسائل ثلاث:

الأولى: الإشارة إلى الطاعون الذي وقع في عصره (سنة ١٢٤٣هـ/ ١٨١٨م) والذي يقول عنه أنه «رشق بسهامه الحاضر والبادي، فضاقت من بأسه العقول وذهلت عن المعقول والمنقول».

الثانية: الإشارة إلى مواقف الناس من هذا الوباء، وهي ثلاثة: موقف الاستسلام للقضاء والقدر، موقف الفرار من الوباء، موقف تطبيق نظام "الكرنتينه" La quarantaine (= الحَجْر الصحي).

وإذا كان الموقفان الأولان قديمين في التاريخ الإسلامي وقد شكّلا موضوع النقاش في عديد الكتب السابقة مثل **بذل الماعون** لابن حجر، فإن هذا الموقف الثالث هو المثير للانتباه وهو الذي يمنح كتاب المناعي قيمته، إذ إنه لا يكتفي بإعادة ما ورد في الكتب القديمة، بل يطرح هذا الموضوع الجديد المعروف باسم "الكا رنتينه".

الثالثة: يشير إلى أنه كتب الرسالة بأمرٍ من الأمير حسين باشا، وأنه لم يكن له في ذلك «إلا جمع الأقوال وضم بعضها إلى بعض وتطبيقها على هاته النازلة». ثم يقسم الكتاب بعد ذلك إلى مقدمتين وبابين وخاتمة، وفي كل باب ثلاثة فصول.

يتضح من خلال هذه الرسالة أن الرؤية حول الطاعون ظلت رؤية مزدوجة، إذ يتمّ تعريفه "شرعياً" ثم "طبياً"، وتُناقش أسبابه: هل هي وخز الجن كما ورد في حديث منسوب إلى النبي. أم هي فساد الهواء كما ورد لدى الأطباء. ويتردّد موقف المناعي بين التوفيق والرفض، فهو ينقل أن «الطاعون عندهم (= الأطباء) هو الآثار الظاهرة... فلا مخالفة بين قول الأطباء وبين كلام صاحب الشريعة». كما ينقل عن الشيخ زروق (فقيه مغربي رحل إلى مصر، ت٨٩٩هـ/ ١٤٩٣م) في شرحه لرسالة ابن أبي زيد القيرواني أنه «لا معارضة بين أسبابه الشرعية وأسبابه الحكمية»، محتجاً بأن الجن تسكن الأماكن الموحشة

التي يكون الهواء فيها موبوءاً، ويضيف: «فيظن من لا يعلم حقيقة الأمر، كالأطباء، أن ذلك (أي الطاعون) من فساد جوهر الهواء»! لكن يبدو أن المناعي يميل إلى موقف الرفض القاطع للرأي الطبي، مستنداً إلى ابن القيّم وابن حجر والسيوطي وغيرهم ناقلاً أدلتهم "النقلية" و"العقلية" في الرد على الأطباء، يقول: «والحق في إبطال قول الأطباء إنما هو نقل حيث ثبت في صحاح الأخبار عن النبي ـ ص ـ أن سبب الطاعون هو وخز الجن فلا يمكن أن نلتفت بعد ذلك لغير ما أخبر به الصادق الذي لا ينطق عن الهوى، وإذا جاء النقل بطل العقل».

من الواضح أن المناعي وجد أمامه موقفين: موقف توفيقي مثّله بعض المالكية المغاربة مثل زروق، وموقف متصلّب مثّله بعض الشافعية المصريين مثل ابن حجر والسيوطي. ورغم أن المناعي فقيه مالكي، فإنه مال إلى الموقف الثاني وذلك لأسباب لا تتصل بالفقه والمذهب بقدر ما تتصل بمعارضته الحادّة لمظاهر اجتماعية حادثة يراها من آثار الحضور الأجنبي في تونس.

وإذ رجّح المناعي كفة هذا الموقف المتصلّب، فإنه سينتصر لمجموع تلك الأفكار التي وردت لدى ابن حجر والسبكي والسيوطي والمقدسي الحنبلي. فهو يجعل الباب الأول في الرسالة تحت عنوان «في فضل الطاعون»! مستنداً إلى مجموع الأحاديث الواردة ومفادها أن الطاعون شهادة للمسلمين ورحمة. إن ما كان يُعتبر لدى الناس موضوعاً للتوقّي، أصبح لدى الفقيه موضوعاً للتبرّك بما أنه وسيلة لتحصيل الشهادة وهي أعظم الخيرات. ولم تعد القضية هي التوقّي من الطاعون أو علاجه، وإنما هي التهيؤ له بقراءة القرآن وسرد الأذكار والاطلاع على ما وعد به النبي الشهداء من خيرات في الآخرة.

إن هذه الرؤية "المقلوبة" لموضوع الوباء من شأنها أن تبرِّر ما يرد بعد ذلك من مباحث في الكتاب. وأهم هذه المباحث، طبعاً، ذلك المتعلّق بحكم الخروج من الأرض الموبوءة، فقد عرض المناعي مواقف ثلاثة هي: الجواز والكراهة والمنع، واختار أشد هذه المواقف وهو الثالث، رغم إشارته إلى أن المشهور من مذهب الإمام مالك هو حكم الكراهة، عكس ما ذهب إليه الشافعي وابن حنبل. وقد ردّ المناعي حجج القائلين بالجواز أو الكراهة كما قدَّم أسباب تحريم الفرار من الطاعون، وهي في الغالب ردود واحتجاجات منقولة عن المتقدمين. وهي تقوم على مبدئين أساسيين:

ـ إن الموت هو نتيجة القضاء وليس نتيجة الطاعون، لذلك فإن الفرار لا يؤخّر الأجل.

ـ إن الفرار يؤدي إلى إبقاء المرضى والمحتاجين من دون رعاية ويقطع صلة الرحم.

وكما نرى، فإن المناعي، شأن الفقهاء الذين تقدّموه، لا يعتبر المنع من الفرار منعاً

من انتشار العدوى، إذ سيكون هذا التعليل مخالفاً لأصل المسألة وهو أن الوباء ليس مرضاً. وبالجملة، فإن رسالة المناعي وإنْ عكست بعض التردد، فإنها تتجه نحو موقف متصلب يرفض تماماً الأخذ بالرؤية الطبية، فهو يقول: «قد تقدّم لك في المقدمة بطلانه (= قول الأطباء) بالحجج النقلية والأدلّة العقلية التي ارتضاها علماء الدين وسادات المسلمين كابن الجوزي وأضرابه الذين اجتثوا بنور عقولهم شُبهة الأطباء وقطعوا عروق شجرة أوهامهم بحيث لا يخفى على من اطلع عليها ما في قول الأطباء من الفساد، إلاّ من حجبه عن ذلك ظلام المكابرة والعناد».

إن الرؤية "المقلوبة" للوباء لم تكن ممكنة إلاّ في ظل رؤية مقلوبة للعقل. فالعقل الذي يحكم بالظاهر والتجربة، أي العقل العلمي الطبي، لا يُعتدّ به، ونتائجه هي من باب الأوهام، وإنما العقل هو الذي يقوم على استخراج الأحكام بالاستدلالات المنطقية (كما يُمارسها الفقهاء قديماً) أو التأويلات النصّية. بذلك تُمثّل رسالة المناعي نهاية السلسلة التي بدأت مع ابن أبي حجلة وابن حجر، وهي أيضاً الحلقة الأشد انغلاقاً في هذه السلسلة.

وإذا كان المناعي مديناً لسابقيه بالمادة المعروضة والاستدلالات المقدّمة، فإن القسم الذي يخصّصه لقضية "الكرنتينه" يتميّز بكونه من أول ما كُتب في تونس حول الموضوع. وتتعلق أهمية هذا القسم بالقيمة الوصفية أولاً، إذ يعرض لنا المناعي ظاهرة جديدة رصدها بدقة قبل أن يُعطي حكمه فيها: «اعلم أن الذين يستعملونها في تونس فريقان: الفريق الأول أوجبوا (كذا) اعتزال جميع الناس وحرموا في صناعتهم الملاصقة والمساس، سيّان عندهم في ذلك المريض بالطاعون والصحيح والسليم والجريح، فقد ألزموا أنفسهم المكث في الدور ومنعوا في صناعتهم الخروج من القصور وتركوا لذلك حضور الجمعة والجماعات معتذرين بخوف وقوع الآفات... ويمنعون في صناعتهم الجلوس على الصوف والقطن ولا يُدخلون الخضر واللحم ونحوها إلاّ بعد غمس الجميع في الماء وتطهيرها بذلك من رعونات الهواء الفاسد المتعلّقة به. ويمنعون في صناعتهم مسك الكاغد إلاّ بعد أن يبخّروه بأشياء زعموا أنها تزيل رعونات الهواء الفاسد... وإذا خرجوا من دورهم لضرورة أكيدة اقتضت ذلك، احتاطوا في عدم مقاربة الناس في الطريق... وإذا رجعوا إلى منازلهم لا يدخلونها إلاّ بعد أن يبخّوا ثيابهم بعقاقير أخذوها عن أطباء النصارى ومن نحا نحوهم... والفريق الثاني فعلوا ما فعله الفريق الأول، إلا أنهم لا يتركون حضور الجمعة والجماعات، وربما حضروا الجنائز، إلا أنهم يتحفظون من الملاصقة والدنو من الناس جهدهم». يرى المناعي أن الفريق الأول يرتكب كبيرة لأنه ترك الفروض، «والعدوى أمر موهوم لا تُترك بسببه الواجبات الشرعية من جمعة وصلة رحم»، ولأنهم يتشبّهون بالنصارى، «ومن تشبّه بقوم فهو منهم».

أما الفريق الثاني فهو ـ في نظره ـ مبتدع إذ لم يُنقل عن السلف أنهم التزموا الكرنتينه. ومن المرجّح أن الوصف الذي يقدّمه المناعي يُعرُض أساساً بالحكام والأغنياء وكبار القوم، لكن يبدو أيضاً من خلال رسالته أن الأمر كان آيلاً إلى انتشار، إذ يقول: «وينتشر أمر هذه البدعة (= "الكرنتينه") ويعظم خطرها في من هو من العامة. . لأنهم أتباع كل ناعق، لا سيما البدع التي انتصب الشيطان لتحسينها للناس. . .». ويستعمل المناعي عدة حجج فقهيّة للرد على حجج مخالفة يبدو أن بعض الفقهاء كان ينشرها بين الناس أو يفتي بها تقرّباً من السلطان. وتحتاج هذه الحجج والردود إلى دراسة عميقة، إذ يبدو أن الذين جوّزوا الكرنتينه لم يحتجوا على جوازها بقدر ما بحثوا عن حيل فقهية لتبرير استعمالها. من ذلك مثلاً تبريرهم التخلّف عن صلاة الجماعة بكون أئمة تونس يأخذون الأجرة مقابل الإمامة، وهو أمر منعه الإمام مالك!

لكن السؤال الأساسي يظل هو التالي: إلى أي حد كان المناعي يمثّل الفقيه المتعصّب، وإلى أي حد كان يمثل فقيه الشعب الذي يدين انعزال السلطان وفقهائه عن الشعب حتى لا ينالهم ما يناله من شقاء؟ إلى أي حد كان يجعل من الفقه أفيوناً لهذا الشعب يتلهى به عن مأساته؟ وإلى أي حد كان موقفه محاولة للتمسّك بالهوية الإسلامية في وجه الغزو الثقافي "النصراني" الذي كان يمهّد للغزو العسكري؟ إن النصوص قد تتشابه في مكوّناتها لكنها قد تختلف اختلافاً جذرياً في توظيفاتها، لذلك، فإن نص المناعي يظل بحاجة إلى دراسة عميقة ترصد الوظائف الجديدة التي أنيطت به من خلال أوضاع تختلف عن تلك التي عاشها ابن حجر أو السيوطي.

٤ ـ المجهول والمغيّب

أ ـ المجهول: الخطاب الأندلسي حول الوباء:

قدّمنا فيما سبق بعضاً من الموروث الذي كان سائداً في تونس واعتمده المناعي في صياغة رسالته **تحفة المؤمنين** ويغلب عليه ارتباطه ببيئة معينة هي البيئة المصرية التي شهدت، كما نعلم، أشدّ الويلات من تعاقب الأوبئة عليها، ما جعل هذا الخطاب حول الوباء قاطعاً متصلّباً، إذ إنه يعكس فقدان الأمل بوجود حل لهذه المصيبة سوى التسليم بها وتحويلها إلى حدث مرغوب فيه كونه طريقاً للشهادة وللتكفير عن الذنوب وللنعيم في الآخرة.

وبالمقابل، لا نجد في إحالات المناعي أو ضمن المخطوطات التونسية أثراً يُذكر لكتابات من البيئة الأندلسية معلوم أنها أكثر علمية. فالطاعون الأعظم قد دفع إلى كتابات منغلقة في مصر وإلى كتابات أكثر علمية في الأندلس، ومن الصنف الثاني نذكر كتاب

تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد لأحمد بن علي بن خاتمة (ق٨هـ/ ١٤م)، وكتاب **مقنعة السائل عن المرض الهائل** لمحمد بن عبد الله الشهير بابن الخطيب (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)[١]. لكن التونسيين استوردوا الخطاب المصري ولم يتأثروا كثيراً بالخطاب الأندلسي حول الأوبئة.

ب ـ المغيّب: الخطاب الطبي حول الوباء:

طرح مانفرد أولمان في كتابه **الطبّ الإسلامي**[٢] فرضيّة حول الأوبئة تتلخّص في النقاط التالية:

ـ إن التراث الطبي اليوناني الذي اطلع عليه العرب واقتبسوا منه، هو تراث كُتب في فترة خلت من الأوبئة. فجالينُوس مثلاً، الذي مثّل المرجع الأساسي للطبّ العربي، عاش في القرن الثاني الميلادي، فيما كانت بداية الوباء "اليوستيني" «la peste justinienne» حوالى سنة ٥٤١م.

ـ إن الطب العربي هو، في غالبه، نقل عن الطب اليوناني، لذلك لم يتحدث الأطباء العرب كثيراً عن الوباء، لا من منطلق غياب هذه الآفة عن واقعهم، بل لأنهم لم يجدوا في كُتب اليونان مادة حولها.

ـ إن فترة ازدهار الأوبئة في التاريخ الإسلامي تصادف المرحلة المتأخرة من الطبّ، تلك التي غاب عنها أطباء بحجم الرازي والمجوسي وابن سينا وابن رشد.

هذه الأطروحة تستدعي مناقشة دقيقة وموثقة لحلّ الإشكالات التالية:

ـ اعتمد أولمان في كتابه المذكور مصدراً أساسياً هو **كتاب كامل الصناعة الطبية**، المعروف بـ«الكتاب الملكي»، لعلي بن عباس المجوسي (ت٩٩٥م؟). فهل يمكن تعميم الاستنتاج على كامل الطبّ العربي، خاصةً إثر مجيء أطباء كبار بعد المجوسي مثل ابن سينا وابن رشد؟ هذه نقطة أولى جديرة بالدرس لحصر مجموع ما كتبه العرب حول الوباء.

ـ إذا تمّت عملية التوثيق هذه، فيمكن عندئذٍ أن نتبيّن عن كثب حجم الإضافات التي قدمها العرب حول الموضوع، أو نستخلص غياب أية إضافة، وذلك انطلاقاً من المقارنة بما كان معروفاً لدى أطباء اليونان.

ـ إذا حُلّ هذا الإشكال الثاني، فإنه يُمكن عندئذٍ أن نتبيّن ما إذا كان الخِطاب الفقهي حول الوباء قد طُرح من موقع المنافسة للخِطاب الطبي، أم أنه نشأ نتيجة الفراغ الذي قد

(١) لا أثر لهاتين الرسالتين في المخطوطات التونسية. وتوجد منهما نسخ مخطوطة في مكتبة الأسكوريال (إسبانيا).

(٢) راجع (مترجماً عن الإنجليزية): Manfred Ullmann: *La Médecine islamique*, Paris, P.U.F., 1995.

يكون ميّز الخِطاب الطبي حول الوباء.

فإذا ما حُلّت هذه الإشكالات الثلاثة، فإنه يمكن تخصيص النظر حول الواقع التونسي بالذات. إن العودة المتدرجة إلى ممارسة الطبية في تونس، كما أشارت إليها بعض المراجع المتوافرة(١)، قد زامنت فترات الأوبئة. فماذا نجد في الكتابات الطبية "التونسية" حول الوباء؟

ب ـ ١ ـ الكتابات الطبية المقتبسة من التراث:

ـ يذكر أحمد بن ميلاد من بين الأطباء التونسيين طبيباً اسمه عبد القاهر الشريف التونسي (ق٩هـ/ ١٥م) ويذكر أنه كتب كتاباً في الطب خصّص جُزأه الثاني «في أسباب الطاعون وعلاجه والبحوث عنه وأدوية وأدعية». وقد كُتب لأمير عثماني وهو مخطوط بمكتبة آيا صوفيا (إستانبول). وتحتوي خزانة الكتب التونسية عديد المخطوطات الطبية نستعرض هنا ما جاء في بعضها حول الوباء:

ـ **كتاب حفظ الصحة** (ويُسمى أيضاً **الطب الشريف**) لأحمد بن عبد السلام الصقلي (ت حوالى ٨٦٠هـ)، مخطوط رقم ١٨٣١٦. هو مقسّم إلى قسمين: قسم هو الأكبر حول أمراض النفس، والمقصود بها المسائل الأخلاقية التي تُداوى حسب صاحب الكتاب بالتقوى والورع والتوكّل... إلخ؛ وقسم أكثر تواضعاً في حجمه يتعلّق بأمراض الجسد وهو موضوع الطب. ولا شك في أن هذا التقسيم وما يتخلل الكتاب من مسائل دينية وأخلاقية وما يحتوي من معلومات طبية غريبة (كقوله إن مدة الحمل قد تصل إلى أربع سنوات...) هي شواهد على ما كان عليه الخِطاب الطبي في تونس من تدهور. أفلهذا السبب لم يهتم صاحبه برصد ظاهرة الطاعون؟ أم لأنه لم يشهد بنفسه أوبئة في الفترة التي عاش فيها؟

ـ **كتاب في الطب** لهبة الله الحنفي (ت١١١٨هـ/ ١٧٠٩م)، مخطوط رقم ٩١٣٥، وهو كتاب مهمّ يورد حول الوباء رأيين: الأول هو الرأي الطبي ويعيد النظرية الوبائية الإغريقية التي اقتبسها كبار الأطباء العرب؛ والثاني هو الرأي الفقهي، يقول: «اعلم أن جوهر الهواء يعرض له الفساد لأنه يتكيف بالكيفية الردية فيضرّ الإنسان والحيوان والنبات ويُورث الحمى والوباء والجدري والحمراء ومرض الآكلة وما أشبه ذلك. وأكثر ما يضرّ دمويّي المزاج والصبيان. وسببه إمّا من جهة الأرض أو من جهة السماء. أما كونه من جهة

(١) نذكر منها: أحمد بن ميلاد، **تاريخ الطب العربي التونسي** (تونس، ١٩٨٠).

- N. E. Gallaghar, ***Epidemics in the Regency of Tunis (1700-1880). A Study in the Social History of Medecine*** (U.S.A., 1977).

- Docteur Edouard Bloc, ***La Peste en Tunisie. Aperçu historique et épidémologique*** (Tunis, 1929).

الأرض فيحصل من الحيوانات الميتة المنتنة الرائحة والروائح الكريهة مثل رائحة الجيفة ورائحة المياه الراكدة المنتنة فيكون سبباً لفساد الهواء، وأما كونه من جهة السماء فسببه من اجتماع بعض الكواكب واقترانها بحسب ما أجرى الله عادته فيكون سبباً لفساد الهواء وحدوث الوباء». لكن الكاتب يضيف إلى هذا الرأي الذي كان سائداً لدى الأطباء القدامى ما يلي: «هذا قول الحكماء. أما قول أهل السنّة فسببه كثرة المعاصي وارتكاب الكبائر، فاللازم حينئذٍ الاستغفار والتضرّع إلى الله تعالى».

ويقسّم هبة الله الحنفي كتابه بحسب الأمراض، فهناك قسم للأمراض الخاصة المتصلة بعضو واحد من الجسد، وقسم للأمراض التي تشمل البدن كله. وهو يصنّف الوباء ضمن الصنف الثاني طبعاً. والمهمّ أنه يعتبره من جنس الحمّيات، فبعد أن يقسم الحمى أقساماً أربعة (الحمّى اليومية، الحمّى المتعفنة، حمى الدق، الحمّى الوبائية) يقول: «أما الحمّى الوبائية فهي التي تكون في زمن الطاعون وتسري من إنسان إلى آخر...». ثم يذكر أقوالاً حول أسبابه وأعراضه قبل أن ينصح بما يلي: «إذا ظهرت علامته فاللازم تنقية البدن بالمسهلات والفصد وتحسين الغذاء والشراب والمداومة على استعمال ماء الزهر ومعجون الجواهر والترياق وإصلاح المكان، برش ماء الورد مخلوط بالخل وتبخير المنزل بالخروب والفيجل وثمر العرعر». ثم يذكر أخلاطاً مركبة ويبيّن كيفية صنعها ومقاديرها. ويتبيّن من هنا أنه إلى حد القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي كانت النظرية الطبية القديمة حول الوباء لم تزل معروفة لدى التونسيين وإنْ كانت محاصرة بالنظرية الفقهية.

- **رسالة في الطب** ليوسف القير (ق١٣هـ/ ١٨م) وهو الطبيب الذي نقل عنه بيرم الثاني **رسالة الحمّامات المعدنية**، وذكر في مقدمتها أنه كان نصرانياً ثم تهوّد. ويقول المؤلّف في بداية الرسالة (مخطوط ضمن مجموع رقم ٥١٠): «طلبت مني بحقّك عليّ أن أضع لك تأليفاً في الطب مقبولاً عند جميع العقول مما يسهل وجوده من الأدوية ويكون ثابتاً فعله بالتجربة الصحيحة التي جرّبتها بنفسي ثمانية وأربعين سنة وجرّبها أكثر الحكماء النصارى الكبار».

وقد خصّص المقدمة لبعض من «مقدمات أبقراط» Les anaphores d'Hippocrate، ثم ذكر الأمراض بأسبابها وصفاتها ووسائل علاجها. ورغم أن جزءاً مما ذكره منقول عن كتاب هبة الله الحنفي، فإننا لا نجد ذكراً للوباء. فهل السبب في ذلك أن الكاتب لا يعرف للوباء دواءً مجرباً يمكن اعتماده، على الشرط المذكور في المقدمة؟

- **كتاب في الطب** لأحمد الدهماني (النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي)، مخطوط ضمن مجموع رقم ١٦٤٤٤. والعنوان الكامل للكتاب هو **نفائس الدرر الحسان فيما يزيل المرض ويحفظ صحة الإنسان**. وبعد أن يذكر كاتبه فوائد حول التداوي ومسائل في

علم الطب وشرفه، يعتمد التقسيم الذي رأيناه لدى هبة الله الحنفي، أي الأمراض الخاصة والأمراض العامة، ويتناول ضمن القسم الثاني الحمّيات، لكن الغريب أنه لا يهتم بالوباء!

ـ **ألفية الإمام الفاضل ابن المفضل في الطب**، وهي أرجوزة مخطوطة في دار الكتب الوطنية ضمن المجموع رقم ١٧٩٣٦، وتتضمن فصلاً من خمسة وعشرين بيتاً حول «التحفظ من الوباء»، ملخصه أن الإنسان إذا ما حلّ ببلده الوباء، فإن عليه أن يلزم منزله لأن سبب الوباء فساد الهواء، وعليه أن يصلح فساد الهواء بتبخير بيته بالكندر والقرنفل والعود والعنبر والصندل. . . إلخ، ورشّه بماء الورد والخلّ، والإكثار من استنشاق العطور، والاغتسال بالماء البارد، وشرب الثلج، وأكل القرع والقثاء والخيار، وتجنب المسخنات واللحوم والحلويات والحوامض، بل عليه أن يكتفي بالبقول والغلال، وعليه أيضاً تجنّب الجماع والصيام والحر. ورغم تنوع هذه النصائح فلا نجد بينها التوقّي من العدوى.

ـ **عدّة الراغبين في علاج الطواعين**، مخطوطة ضمن مجموع رقم ١٧٩٣٦. لا يُذكر اسم مؤلفه وهو مكتوب في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، وبدايته كما يلي: «الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للخلائق أجمعين وعلى آله وصحبه الهداة المؤمنين. وبعد، فنقول: إن الطاعون قد بلغ العلم به عند هذه الأمة ما يقرب من العلم بالمسائل المعلومة من الدين بالضرورة، وعلى هذا (كذا) لا نعلم تشريح سببه ولا بأي شيء يطعن الجان، وإنما نرى ورماً له أعراض هائلة، ولم تكن هذه الأعراض لجنسٍ من أجناس الأورام لا لمفردٍ منها ولا لمركبٍ، فحينئذٍ يحير الطبيب العارف بأصول الطبّ وفروعه، اللّهم إلاّ أن يستنتج من قواعد علم الطب الكلية قاعدة لعلاجه. فنقول: أشبه ما يكون هذا الورم بسوء المزاج المادي الحار، ويشبه أعراضه المسموم إذا عرضت، كشرب أو لسع أو نهش أو غير ذلك. ثم الحمّى العارضة للمطعون هي أشبه ما يكون بالحمّى الوبائية، والأطباء مصرّحون بأنها حمّى وبائية، لكن معرضون عن طعن الجان، وهو غير صواب. والصواب هي حمّى تشبه الوبائية أو الحمّى المحوقة، وذلك بحسب استعداد مزاج المطعون، ولذلك اختلفت أعراض المطعونين في حمّاهم. وهذا كثير مشاهد لا يحتاج إلى بيان، فالواجب على الطبيب حينئذٍ. . .». ثم يذكر أنواع العلاج وهي الفصد والحجامة كما يذكر أنواعاً من المركّبات، ويشير إلى أنه يستفيد هذه المعالجات من كتب الطب القديمة مثل **القانون** لابن سينا.

إن هذا النص المتأخر يؤكد أن المعلومات الطبية القديمة لم تندثر تماماً، وأن الأطباء يسايرون الرأي العام عندما يقبلون مبدأ طعن الجن من دون أن يمنعهم ذلك من التمسك بالنظرية "الطبية" القائمة على فكرة فساد الهواء. بل إن صاحب هذه الرسالة يدعو هنا إلى الاجتهاد في مسألة الوباء بالاستنباط من الكلّيات الطبية.

ب ـ ٢ ـ **الكتابات الطبية المقتبسة من أوروبا:**

لقد تفطّن المسلمون متأخرين إلى المنحى الجديد الذي سلكه الطب في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي. ويبدو أن السلطان العثماني مصطفى الثالث (١٧٥٧ ـ ١٧٧٤م) كان أول من أمر حوالى سنة ١٧٦٧م، بترجمة كتابين يتعلقان بالوباء إلى التركية؛ أما في تونس، فلا نعلم أن أحد باياتها قد أمر بمثل ذلك، لكن بعض المثقفين اهتم بنقل ما استفاده من أطباء إفرنج. واللافت للانتباه أن العديد من هؤلاء كانوا من رجال الشرع، إذ نعلم أن حسين خوجة اقتبس عن رسالة "الحكيم إنسانو" مؤلفاً أسماه **الأنوار الكمينة بأحوال الكينة كينة**، وكتب بيرم الثاني بالعربية ما استفاده من الطبيب النصراني ـ اليهودي يوسف القير وذلك في **رسالة في الحمّامات المعدنية**، وكتب الباجي المسعودي رسالة **التدبير المنجي من الحب الإفرنجي**.

لكن الرسالة المخطوطة بعنوان: **رسالة في الكرنتينة لبعض حكماء الإفرنج في التحفظ من الطاعون** (ضمن مجموع رقم ١٧٩٣٦) هي مجهولة المؤلِّف أو المرجع، والمرجّح أنه من غير الأدباء لما يرد فيها من أخطاء، وأنه من غير المسلمين نظراً إلى بعض ما فيها من عبارات.

نقرأ في بداية الرسالة: «هذا الاستحفاظ اللازم في زمان (كذا) الوباء ومعالجتها (كذا، الوباء يرد مؤنثاً في كل الرسالة) إنْ حصلت وصورة الكوارنتينة (كذا) من كتب الأطباء الإفرنج المسافرين». وتنصح الرسالة الناس بالاقتصاد في الأكل والشرب والجماع زمن الوباء، وتجنّب الغضب والخوف والعشق والإجهاد الفكري، وتجنّب انحباس المواد في الجسم، وتجنّب الأكل الثقيل. وهي نصائح تشبه إلى حد كبير تلك التي رأيناها في أرجوزة ابن المفضل، ويرجّح كونها مستمدة من إرساليّين مسيحيين في تونس. إلا أن الرسالة تتميّز بذكرها بصفة واضحة قضية العدوى، وهي القضية التي كان الأطباء المسلمون يتفادونها. فنقرأ ما يلي:

«واعلم أن كل الأمراض على بعضها تعدي الرجل الصحيح من المخالطة مع الناس المرض (كذا) ومن لبس ثيابهم (. . .). فأما عدوة (كذا) الوباء فمن أقل شيء وفي أسرع وقت حتى من لمس أشياء موسخة بالوباء مثل صوف أو كتان أو قطن أو جلد (. . .) فأما بلدان المشرق الذين يغفلون على ذلك ولا يخافوا (كذا) لقولهم إن الموت بالأجل فترى الوباء موجودة عندهم في أكثر السنين. . .».

ثم ينصح تفادياً للعدوى بتبخير الأقمشة والألبسة، ووضع "الفلوس" (= النقود) وجميع المعادن في الماء المالح أو الخلّ، والحرص على النظافة، وترك خدمة الموبوئين إلى الأطباء، ورفع المرضى خارج المدينة، وعدم الاشتراك في الجنائز. وهو إذ يُساند

الاعتقاد السائد بضرورة التقليل من الأكل واستحباب استنشاق العطورات (أي أنه يعتقد أن سبب الأوبئة هو فساد الهواء)، فإنه يقحم عنصرين متميزين: الأول هو تنبيه إلى أن الفصد الذي غالباً ما اعتُبر علاجاً للوباء انطلاقاً من فكرة تصنيف الوباء ضمن الحُمّيات، هو من أسباب العدوى لذلك يجب الامتناع عنه، والثاني هو دعوته إلى لبس الحرير لأنه يخفف من العدوى، ومعلوم أن الفقهاء يحرمون إجمالاً لبس الرجال الحرير.

خاتمة

انطلقنا من موقف أحد فقهاء تونس في العصر الحديث، الشيخ محمّد بن سليمان المناعي، في رسالة عنوانها **تحفة المؤمنين ومرشدة الضالين** (مخطوطة) واستخرجنا مختلف المراجع التي اعتمدها واتجهنا إلى تحليلها بدورها، وهي في الغالب مخطوطات محفوظة بدار الكتب التونسيّة، لتبيّن كيف استقرّت نظرة حول الأوبئة عدّة قرون لم تغيّرها مجاري الأحداث ولا معطيات التجربة ولا تقدّم المعارف. وبهذا المنهج أمكن تحديد ثلاثة مستويات من التفاعل:

المستوى **الأول** هو تفاعل الوعي الإسلامي بالوباء مع التراث الطبي العربي في عصر الازدهار الثقافي. إن العديد من الأطباء المسلمين قديماً قد اقتبسوا من الطب اليوناني فكرة العدوى وافترضوا انتشار الأوبئة بسبب تعفّن الهواء، وهذا أمر إن لم يكن صحيحاً في ضوء المعارف الحديثة، إلاّ أنه كان كافياً في أوروبا الحديثة للتحفّظ من هذا الخطر الداهم.

المستوى **الثاني** هو تفاعل الوعي الإسلامي بالوباء مع التجربة المباشرة. فقد شهد العالم الإسلامي عدّة أوبئة وكان يمكن للمشاهدة والتجربة أن تهديا إلى حلول عمليّة تدور حول التوقّي والتحفظ، لكن شيئاً من ذلك لم يحدث. وما حدث هو تعامل غيبيّ مع الظاهرة، لأنه محكوم بسياج تأويلي ظلّ قوياً إلى بداية العصر الحديث.

المستوى **الثالث** هو تفاعل الوعي الإسلامي بالوباء مع الوسائل الأوروبية لمقاومته، وهذه الوسائل كانت معروفة وأهمّها الحجر الصحّي ("الكرنتينه") وقد رفضه المناعي واعتبره بدعة وتشبّهاً بالنصارى ومطيّة لترك صلوات الجمعة والجماعة.

من الأكيد أن فترتين أساسيتين تتميزان بوضوح في تاريخ الأوبئة، تمتدّ الأولى من بداية العصر الإسلامي إلى القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، والثانية من ذلك القرن إلى القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، كما أن فضاءين جغرافيين يتميّزان بنفس الوضوح: الأول مجموع العالم الإسلامي، والثاني الأندلس. ففي الفترة الأولى شهد العالم الإسلامي عدّة أوبئة انتشرت انتشاراً محدوداً، وقد تعايشت تجاهها ثلاث

نظريات: **الأولى** إحيائية نجد لها آثاراً منذ العصر المدعو بالجاهلي وتعتبر الوباء بمثابة الوحش المتخفي يحلّ بالتجمعات السكنيّة فتنبغي مقاومته بإخفاء صفة الإنسانية مثل تقليد أصوات الكلاب والبغال أو اعتماد الرقى والتعاويذ ليتستّر الإنسان من أن تراه قوى الشرّ أو تصيبه العين فيقع ضحيّة الداء العضال؛ **الثانية** عمليّة استندت إلى حديث منسوب إلى النبي: «إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا فراراً منه»، إنّها تؤدّي عملياً إلى الحدّ من عدد المصابين بفصل الموبوئين عن غيرهم لكنها لا تشجّع التوقّي الفردي، وقد قامت قياساً على حال الإبل عندما يصيبها مرضٌ مُعدٍ فيقع التضحية ببعضها إنقاذاً لباقي القطيع؛ **الثالثة** علمية استفادت من التراث الطبي الإغريقي، مع أن ذلك التراث لم يهتم كثيراً بالموضوع لأن فترات ازدهاره حدثت بعيدة عن الموجات الكبرى للأوبئة. كذلك كُتبت أهم المراجع الطبية العربيّة قبل ظهور "الطاعون الأعظم" فلم تتعمّق في الموضوع، وأفضل شاهد لذلك غياب أبواب مفردة للأوبئة في المجامع الطبيّة وإلحاق الموضوع في الغالب بباب الحمّيات (ج حمّى). مع ذلك كان من قبيل المسلّمات لدى الأطباء أن الأوبئة تنتشر بالعدوى، وأن تعفّن الهواء هو سبب إصابة الإنسان بها، وهذه نظرة تفسح المجال للتوقّي والتحفّظ.

وفي الفترة الثانية ذهل المسلمون بوقوع "الطاعون الأعظم" حتّى كتب ابن خلدون، رغم حسّه النقدي المنقطع النظير: «وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها». واستقرّت لدى الناس قناعة راسخة أن لا مهرب من الطواعين وأن الطب عاجز تماماً عن مواجهتها، من هنا انتقل الموضوع إلى ميدان الدين والفقه وتشكّل ما يمكن تسميته بـ"فقه الأوبئة" وممثلوه كثيرون، لعلّ أشهرهم ابن حجر العسقلاني، صاحب **بذل الماعون في فوائد الطاعون** (مخطوط). وقد كان هذا الفقه بحقّ فقه الموت لأنّه جعل موضوعه ترتيب موت المسلم بالوباء لا مقاومته حفاظاً على الحياة.

لقد كان الحادث واحداً هو الطاعون الذي أصاب العالم الإسلامي والعالم الأوروبي على حدّ سواء، لكنّ الوعي به وطرق تمثّله وتأويله ثقافياً جاءت متناقضة. ففي حين نشأت في أوروبا فكرة جديدة تدعو إلى مقاومة الوباء بدعوى أنّه وارد إسلامي، لأنّه قدم إليها من مناطق إسلامية[1]. وقد تغلّبت هذه الفكرة شيئاً فشيئاً على الفكرة المسيحيّة التقليدية التي

(١) ظلت هذه الفكرة قائمة إلى فترة متأخرة وإنْ أصبحت تُصاغ بعبارات طبية. فها أن طبيباً فرنسياً كان يقيم في الآستانة يكتب سنة ١٨٨٦ ما يلي: «لم تعد هذه العلّة (= الطاعون) اليوم **سيف ديمقليس الذي هدّد به الشرق الغرب طيلة عشرة قرون**. لكنها تمثّل خطراً هاماً يتعيّن التوقّي منه، وربما بأكثر حزم، متابعة **لعودة الشعوب الأوروبية نحو آسيا** وإرسائها طرقاً للتواصل السريع بين المنطقتين...» (التشديد =

تعتبر الوباء امتحاناً إلهياً يُقابَل بالصبر والتسليم، وانتشرت لدى المسلمين فكرة أخرى تقول إنّ الوباء فضلٌ من الله اختصّ به المسلمين لأن المُصاب بالوباء يموت شهيداً وتلك منية المسلم. بل إن التقابل واضح بين جزئي العالم الإسلامي إذ لم تخترق هذه الفكرة الأندلس بما في ذلك فقهاؤها الذين ظلّوا متمسّكين بالنظرة الطبيّة للوباء. ولا شكّ في أن من أسباب ذلك أن الأندلس لم يصبها ما أصاب بقيّة الأجزاء من ويلات شديدة.

لقد تشكّل في العالم الإسلامي تمثّلٌ للوباء ظلّ ثابتاً من القرن الثامن إلى الثالث عشر للهجرة (الرابع عشر إلى التاسع عشر للميلاد)، بالرغم من تغيّر المعارف والتجارب والمشاهدات. فالتمثّل ليس انعكاساً آليّاً للوقائع، وإلاّ كان خطر الموت أكبر دافع لمراجعة الوعي. ولم تكن رسالة المناعي إلاّ نسخة مكرّرة تنظر إلى الواقعة المستحدثة من منظور التمثّل الراسخ، وكذلك كان شأن الجزء الأكبر من الناس بما أنّ الآلاف منهم ماتوا رغم توافر سبل التوقّي.

من هنا يتّضح الفارق بين تحليل التمثّل وتحليل الوقائع، وأهميّة الأوّل أهميّة لا تقلّ عن الثاني. فإذا كانت المقاربة التاريخية بمختلف اتجاهاتها تتابع الأوبئة من خلال وقائعها أو الآثار المترتبة عن هذه الوقائع، فإنّ المقاربة التأويلية تهتمّ بالتمثّل الثاوي في الوعي الجمعي والآليات العميقة لتعامل الذات الجمعيّة مع الواقع من خلال شبكات نصوصية وتأويلية، لعلّها أكبر تأثيراً وأشدّ حضوراً من الواقع الخام.

= من عندنا). راجع: Dr. J. Mahé, *Mémoire sur les épidémies de peste bubonique*, (Paris, 1886). لاحظ أنه يستعمل عبارة «عودة الشعوب الأوروبية» في إشارة خفيّة إلى الحروب الصليبية سابقاً التي اعتُبرت سبب عدوى المسيحيّين بالأوبئة الإسلامية. نجد أيضاً في مقدّمة كتبها طبيب لوثائق حول الوباء في العصر الوسيط نفس النظرة. راجع: Dr. Achille Chereau, *Les ordonnances faites et publiées (...) à la ville de Paris...*, (Paris, 1873). وقد ظلت المصنّفات الطبية الأوروبية إلى منتصف القرن العشرين تُصنّف الطاعون والكوليرا والحمّى الصفراء (التيفوس) تحت عنوان جامع: "الأمراض الوبائية المجلوبة" maladies pestilentielles exotiques فعبارة "مجلوبة" لئن كان لها ما يبرّرها من ناحية المواطن الأولى لهذه الأمراض، فإنها تُعطي بُعداً تمييزياً واضحاً بين حضارتين تُعتبر إحداهما نقيّة والأخرى موبوءة!

— ٦ —

المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة

ليس جديداً أن تُطرح إشكالية موقع المرأة في الفضاء السياسي. وأقل منه جدةً هو أن نستقرىء التراث لننظر إن كان يساعد على تدعيم التوجّه العصري للمرأة نحو الخروج من إطار "الخاص" (شؤون البيت) الذي حُبست فيه قديماً، واحتلال موقعها المشروع في إطار "العام" (المجتمع) الذي كان (وما يزال؟) يُعدّ شأناً رجولياً حصراً.

فإذا كنا نرغب في تقديم جديد، أو نحاول ذلك على الأقل، فلا مناص من تحويل جوهر القضية من مناقشة المواقف ومواجهة بعضها لبعض إلى مناقشة منهجيات التعامل مع القضية المطروحة. لا يتجه هذا البحث إلى إدانة موقف أو الدفاع عن آخر بقدر ما يتجه إلى محاولة تبيّن الآليات الذهنية التي أسهمت في تكوين نظرة معينة والارتقاء بها إلى مصاف "اللامفكَّر فيه" في التراث العربي ـ الإسلامي كما في تراث حضارات أخرى كثيرة، بل في كل الحضارات القديمة تقريباً.

لعلنا لن نتجه إلى محاسبة أشخاص وتيارات (وهل تنفع مُساءلة الموتى؟)، ولكن سنحاول تفكيك "اللامفكَّر فيه" إلى مجموعة من العناصر الموضوعية يمكن أن تخضع للتحليل العلمي الدقيق ويمكن أن نحتكم بشأنها إلى الوثائق والإثباتات عوض التصارع بالموقف والموقف المضاد.

ونتوقع أن يدفع مجرد إعلان هذه النيّة إلى نوعين من الاعتراض المبدئي: الاعتراض الأول يشكك في دعوى الموضوعية المنهجية على أساس أن كل اختيار منهجي لا بد من أن يرتبط بمواقف معلنة أو مبطنة، وأن الاختباء وراء المنهج للتظاهر بالموضوعية لا ينطلي على أحد؛ أما الاعتراض الثاني فيحذر من خطر "اللاأدرية" في المجال الفكري ويربطها بنظرية النسبية الثقافية المنتشرة كثيراً هذه الأيام والتي تعمل على تبرير كل شيء باسم التفسير "البارد" والتحليل "من الداخل".

ردنا على الاعتراض الأول نلخّصه هنا بكلمات قليلة ونفصّله بعد ذلك في هذا الفصل: هناك حالات يستبدّ أشخاص فيها بواسطة الفكرة، وهناك حالات أخرى تستبدّ فيها الأفكار بالأشخاص جميعاً. يمكن مثلاً أن يحاول شخص مثل هتلر أن يفرض نظرياته الواردة في كتاب **كفاحي**، أو أن يحاول بول بوت أن يفرض نظريات **الكتاب الأحمر**. لكن هذه المحاولات مهما استمرت، فإنها ستنهار يوماً. في المقابل، هناك أفكار تستبدّ في ذاتها بالأشخاص لأنها تشكّل وعيهم منذ البداية وتبدو لهم قناعات راسخة وأوضاعاً طبيعية أو إلهية لا بديل عنها. فهنا لا تنفع إدانة الأشخاص أو المواقف بقدر ما يستوجب الأمر تحليل الذهنية السائدة التي فرضت حدودها على الجميع.

وردّنا على الاعتراض الثاني أننا لا نبرر شيئاً عندما نحلل آليات ذهنية معيّنة، بل إننا بالعكس ندفع إلى التفكير فيها من الخارج، باعتبار أن مجموعة من المستجدات الاجتماعية والثقافية أضحت تسمح بهذا التفكير من الخارج. إن اختيار هذا الموقع بالذات يحدد موقف الباحث بما أنه إقرار منه بأن وضعاً قد مضى وأن جديداً يفرض نفسه. إن الذهنية القديمة كانت سائدة لأنها كانت تنتمي إلى مجال "اللامفكّر فيه"، أي أنها كانت فكرة مستبدّة بالأشخاص. أما الآن فهي إنْ فُرضت فستكون عبر أشخاص يريدون الاستبداد بواسطة الفكرة. وهذا هو الفارق بين معالجة الفكر الديني القديم لقضية موقع المرأة في الفضاء الاجتماعي ومعالجة الفكر الديني المعاصر للقضية نفسها. فالمكافحة تكون ضرورية مع الصنف الثاني بينما هي غير ذات معنى مع الصنف الأول.

١ ـ مقاربات التراث الفقهي

يمكن تقسيم التراث العربي في السياسة إلى أربعة أنماط رئيسية، وذلك حسب نوعية المعالجة واختصاص الكتّاب. وهذه الأنماط هي: الفقه السياسي، أدب مناصحة الملوك (أو مرايا الملوك، أو السياسة الملوكية)، الوعظ الديني المتصل بالسياسة أو ما يُعرف بالسياسة الشرعية، الاجتماع السياسي[١].

وسنهتم فقط بالفقه السياسي كونه الأكثر تأثيراً في الوعي العربي ـ الإسلامي نظراً للدور الأساسي الذي اضطلع به الفقهاء في توجيه الرأي العام قديماً، وفي استمرار حضور التراث الفقهي في وعينا المعاصر بأشكال عدّة.

كذلك يُمكن تقسيم المقاربات السائدة حالياً للعلاقة بين التراث الفقهي وقضية المرأة

(١) حول تحديد خصائص كل نمط من هذه الأنماط مع محاولة تأطيره تاريخياً واجتماعياً وبيان حدود وظائفه، راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

إلى أقسام ثلاثة ينحصر ضمنها الجزء الأكبر من الدراسات التي ما فتئت تُنشر منذ حوالى القرن حول القضية. وقد اخترنا عمداً، في استعراض هذه المقاربات، أن نرجع إلى أصولها الأولى، أي إلى نماذج من بداية القرن العشرين، معرضين عن الأدبيات المعاصرة لأنها منتشرة ومعروفة ولأنها لا تضيف جديداً سوى إعادة تلك الأصول الأولى بطريقة أكثر لباقة أحياناً، وأقل شجاعة في أكثر الأحيان. ولا شك في أن القارىء المتعود على الأدبيات المنتشرة اليوم يُلاحظ معنا أن جوهر المقاربات لم يتطور عن الأصول الأولى رغم اختلاف المظاهر. المقاربات السائدة هي إذن ثلاث: **الأولى** ندعوها المقاربة الجدالية ونعتبرها ممارسة للتجزيئية تحت غطاء الموضوعية؛ **والثانية** المقاربة العنصرية وهي ممارسة للإسقاط تحت غطاء الشمولية؛ **والثالثة** المقاربة الميكانيكية وهي ممارسة للجدل المجزوء تحت غطاء الجدل الكامل.

لماذا تمثّل كل مقاربة من هذه المقاربات الشائعة عائقاً أمام التقدم نحو نقد أبستمولوجي حاسم للتراث الفقهي؟ وما هي العيوب المنهجية التي نسجلها على كل واحدة منها؟

أ ـ المقاربة الجدالية: ممارسة التجزيئية تحت غطاء الموضوعية:

في كتابه الأخير **مفهوم العقل**[1]، قدم الأستاذ عبد الله العروي تحليلاً متميّزاً لما أسماه "منطق المناظرة"، مبيّناً كيف يقف هذا المنطق عائقاً أمام تشكّل منطق علمي لتحليل الظاهرات الاجتماعية. يرى العروي أن أهم خاصيات هذا المنطق أنه لا يتجه إلى الإثبات ولكن يتجه إلى النفي؛ إنه يتصور حاضراً ما يريد أن يكون، يرفض النتيجة المنطقية مع الإقرار بأصولها، لا يبحث عن شروط مطابقة العقل للمعقول بل يجعل الثاني سابقاً على الأول.

النتيجة هي أن منطق المناظرة هذا ـ أو العقل الكلامي ـ لا يقدر على طرح العلاقات بين السائد والنظري إلا في إطار "اللامعقول" (الذي هو بالأحرى اللامقبول إذا نظرنا من خارج العقل المطلق).

يلخّص الأستاذ العروي هذا الموقف في المراحل التالية:

أولاً: نربط الأعمال الملاحظة المُسماة "لامعقول" بما هو موجود في الذهن، ونسمي ذلك "المعقول" وهماً.

ثانياً: نفصل ذلك الوهم وما يترتب عنه من سلوك فصلاً تاماً عن مجموعة من القواعد

---

(١) بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص٣٩٠.

نسميها عقلاً أو فطرة.

ثالثاً: نقرر أن ما يوافق هذا العقل وهذه الفطرة من سلوك كان حاصلاً في زمن ما في الماضي، وسيحصل في زمن ما في المستقبل، لكنه غير حاصل في الحاضر. وهكذا يكون الفصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هو بالضبط ما يضمن ربطهما بالماضي والمستقبل[1].

ينطبق هذا التحليل تماماً على المقاربة الجدالية للعلاقة بين التراث وموقع المرأة في الفضاء الاجتماعي لأنها بالذات علاقة بين عقيدة وسلوك. بين تصور نظري وواقع سائد. وهي مقاربة يجتمع حولها العديد من المدافعين عن حقوق المرأة والمناوئين لهذه الحقوق. لا ننكر بتاتاً شرعية المجادلة في إطار نشر الوعي والتصدي للمخالفين، ما ننكر هو أن يتحول الجدال في ذاته إلى منهج لتحليل الظاهرات الاجتماعية.

تعتمد المقاربة الجدالية نوعين من تقنيات الإقناع. النوع الأول هو السفسطة والثاني هو الانتقاء.

نظراً إلى أن الجدال يتجه إلى إفحام الشخص وليس إلى التفكير في القضية المطروحة، فإن السفسطة تصبح مطلوبة لأنها قادرة في أحايين كثيرة على الإفحام أكثر من قدرة البرهان العقلي. على سبيل المثال، عندما يكتب طاهر الحداد الجملة التالية في مقدمة كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**[2]: «لو نراجع أصل ميولنا في إنكار خوض المرأة لوجدنا أنه منحصر في أننا لا نعتبرها من عامة وجوه الحياة إلا أنها وعاء لفروجنا». يجيبه الفقيه محمد الصالح بن مراد كما يلي: «ابتدأ الحداد مقدمته ببيان وظيفة المرأة في المجتمع وادعى أننا نحتقرها، وبلغ به الخطأ والافتراء إلى أن ينسب إلينا اعتبار المرأة وعاءً لكذا. يقول ذلك الكلام البذيء وينسبه للمسلمين مع أنهم يحترمون المرأة وينزلونها المنزلة اللائقة بها ولا يعاملونها إلا بالتبجيل والتعظيم»[3]؛ إنه يقصد إفحام الخصم، ثم الانتقال من الحكم الاجتماعي (وضع المرأة) إلى الحكم الأخلاقي (استعمال الكلام البذيء).

إن استعمال الكلام البذيء هو، في العادة، لسفلة الناس، وأن الناس يُسكِتون المتلفظَ به ولا يناقشونه، ويتظاهر الشيخ بالورع عن إعادة كلمته فيشير إليها بلفظة "كذا"، مع أن كلمة فروج لا عيب فيها، ناهيك بأنها وردت في القرآن مفرداً وجمعاً ثماني مرات. ثم إنه يفترض في الشيخ الفقيه أن يكون أكثر اطلاعاً على كتب الفقه من المُجادل. والحال

(١) المرجع نفسه، ص ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) تونس، المطبعة الفنية، ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م، ص١٤٠.

(٣) الحِداد على امرأة الحدّاد ـ أو الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، تونس، المطبعة التونسية، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م، ص٦٦.

أن الفقهاء القدامى، بل العديد من معاصرينا اليوم، يعرِّفون عقد النكاح باستعمال كلمة أكثر "بذاءة"[١]. ثم يضيف الشيخ بعد ذلك «وليعلم (الحداد) أن المرأة في نظرنا ياقوتة»[٢]. هنا انتقال من الحكم الاجتماعي إلى الحكم الجمالي. التشبيه بالياقوت تثمين للمرأة، لكن الياقوتة تُحفظ بعناية ولا تخرج إلا في مناسبات خاصة، كذلك المرأة ينبغي أن تقصى عن المجال العام وتظل حبيسة بيتها. ربما تستعمل الدراسات التي تقرأ اليوم سفسطة أكثر براعة من تلك التي استعملها ابن مراد[٣]، لكنها تغرق خاصة في استعمال النوع الثاني من تقنيات الجدال وهو الانتقاء. لا يعدم الباحث في التراث عديد النصوص المبتسرة والوقائع المعزولة التي تشير إلى تعاملٍ مع المرأة إيجابي تارة وسلبي طوراً.

المقاربة الجدالية تتمثّل في أن ينتقي كل مُجادل من النصوص والوقائع ما يخدم غرضه ويتغاضى عن الأخرى أو يعتبرها استثناء. هذا المنحى منتشر اليوم انتشاراً شديداً. ولكون المادة التراثية محدودة، فإن هذه الأدبيات تتميز بالتكرار المملّ. بل التكرار ذاته سيصبح مقصوداً لديها لأن غرض المجادلة الإقناع، والتكرار وسيلة ناجحة في الإقناع الساذج، على شاكلة الدعاية الحديثة.

ومهما تعدّدت تقنيات المقاربة الجدالية وتجدّدت مع تجدد الظروف وتنوّع الثقافة السائدة وادّعت الحداثة أو الأصالة، فإنها تظل عائقاً أمام المقاربة العلمية للظاهرات الاجتماعية، للسبب الذي بيّنه العروي. أي ربط الماضي والمستقبل بالفصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. وبذلك تسقط القضية العملية (النهوض بالمرأة في الحاضر)، وتسقط القضية النظرية (تحليل قضية المرأة حاضراً)[٤].

---

(١) هذا تعريف النكاح للشيخ عبد الرحمن الجزيري، وهو فقيه معاصر: «. . . اختلفت فيه عبارات الفقهاء ولكنها ترجع إلى معنى واحد وهو أن عقد النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ. فالزوج يملك بعقد النكاح هذا الانتفاع ويختص به ولا يملك المنفعة. . .»، **الفقه على المذاهب الأربعة**، بيروت، دار الفكر، طبعة جديدة، ١٩٩٦، ج٤، ص٤.

(٢) **الحداد على امرأة الحَدّاد**، م.س، ص٧١.

(٣) لعلّي متفائل بقولي هذا. فمن يتابع تبرير العديد من الكتّاب لمسألة تعدد الزوجات مثلاً يبهت للحد الذي تبلغه السفسطة في المجتمعات العربية والصلف في رفض النتائج المنطقية مع الإقرار بأصولها. فتقرأ مثلاً أن تعدد الزوجات هو حماية للزوجة العاقر من الطلاق. وربما كان للقدامى عذرهم في قول مثل هذا، أما وأن الطب قد أثبت منذ زمان أن العقر يشمل الرجل والمرأة معاً (لاحظ أن كلمة عاقر يستعمل دون تاء التأنيث) فإن النتيجة المنطقية المترتبة عن المساواة بين الجنسين هي السماح بتعدد الأزواج أيضاً. ثم إذا افترضنا ذلك التبرير مشروعاً فلماذا عدد أربعة؟ ولماذا يتزوج الرجل مرة أخرى إذا أنجبت الأولى؟

(٤) إن المنافحين عن حقوق المرأة يجعلون الحاضر هو الأصل، لكنهم يغرقون في الحديث عن الماضي =

إن المقاربة الجدالية، بقطع النظر عن المواقف التي تجادل من أجلها، هي ممارسة تجزيئية/ انتقائية تحاول الظهور بمظهر الموضوعية لأنها تستشهد بنصوص موثقة ووقائع تاريخية، لكنها في الواقع تجميع للاستشهادات لا من خلال منهجية دقيقة ولكن بهدي مواقف مسبقة تجادل من أجلها.

ب ـ المقاربة العنصرية: ممارسة الإسقاط تحت غطاء الشمولية:

لا شك في أن الاحتكاك بالغرب كان القادح الرئيسي في طرح قضية المرأة بالشكل المعاصر. ونظراً إلى أن هذا الاحتكاك قد حدث في ظروف خاصة تميّزت بتقدم حضاري ضخم في الغرب مقابل انحطاط مدقع في العالم العربي ـ الإسلامي، فإن النظرة الغربية، التي عُرفت بعد ذلك بالنظرة الاستشراقية، اتجهت إلى أبسط وسائل التفسير، أي ذاك القائم على تحميل الجنس أو الدين مسؤولية الانحطاط العام وانحطاط وضع المرأة خاصةً.

في البداية اتجه رد فعل المسلمين على هذه الدعوى بتبرئة ساحة الجنس العربي والدين الإسلامي ورمي المسؤولية على أجناس أخرى (التركي، الفارسي، البربري... إلخ)، وعلى الجهل السائد بالدين، وذلك بقصد إثبات تساوي العرب والإسلام في ميدان المدنية مع "الجنس" الأوروبي والدين المسيحي. ففي إحدى الكتابات المبكرة حول قضية المرأة (نهاية القرن التاسع عشر)، يتجه الفقيه الجزائري محمد بن مصطفى بن الخوجة ـ متأثراً بلا شك بالحضور المبكر للفرنسيين في بلاده ـ إلى الاهتمام بالموضوع فيصف الوضع الرديء الذي تردّت فيه النساء ثم يقول: «وسبب ذلك كله هو جهلهن وجهل أزواجهن بعلم الدين المرادف للفظة التمدن عند غيرنا»[1].

لكن قراءة المادة الفقهية التي يستخرجها الكاتب من المصادر الفقهية على أنها حقوق للمرأة كفيلة وحدها ببيان سبب فشل دعوة "المساواة في المدنية"[2]. فكان أن تحولت

= اعتباراً منهم أنه سبب الوضع الحاضر (وجهة نظر الإصلاحيين). أما المناهضون لحقوق المرأة فهم يجعلون الماضي القضية الأصلية. ونظراً إلى أن الرأي العام يهتم بقضية التراث أكثر من اهتمامه بقضية المرأة، فإن أصوات الأخيرين تكون أكثر تأثيراً بعد أن يكونوا قد نجحوا في تحويل وجهة الموضوع. وغالباً ما يغفل الفريق الأول عن هذه الحقيقة فيقع في الفخ. والحل في رأينا هو ما قلناه في بداية هذا الفصل، أي أن تتحول آليات المجادلة ـ وليس فقط موقف المجادلة ـ إلى موضوع للدرس والتحليل.

(١) **الاكتراث في حقوق الإناث**، الجزائر، مطبعة فونتانة، ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م، ص٦٤.

(٢) على سبيل المثال يقول في باب النفقة: «تجب عليه (الزوج) أيضاً آلات البيت وأدواته وما تنظف به الزوجة وتزيل الوسخ كالمشط والدهن والصابون وما تقطع به السموكة والضان من الطيب وما تغسل به ثيابها وبدنها من الماء. أما الخضاب والكحل والدواء وأجرة الطبيب والفاكهة والقهوة فلا تلزمه، بل هو على اختياره. وأما أجرة القابلة فالراجح أنها على الزوج لأن نفعها معظمه يعود إلى ولده» (ص ص٣٧ ـ =

النظرة العنصرية الغربية من باب «ملاحظات المسافر العابر» إلى باب التحليل الإثني المتحامل. وكان رد فعل المسلمين عكسياً بأن زايدوا في القضية إلى حد القول إن «المرأة في المدنية المادية (الغرب) ليست . . . سائرة إلى الكمال مهما ظهر لنا من روائها المزوّق، وإن علماء بلادها يشكون من تلك الحالة ويسعون في إيقاف سيرها»[1]! وبذلك واجهوا نهجاً عنصرياً بآخر من نفس نوعه. فإذا كان بعض الكتّاب الغربيين يعتبر انحطاط المرأة العربية المسلمة جوهرياً في حضارتها لأنه يتصل بالجنس أو الدين ـ وهما عاملان ثابتان ـ فإن بعض الكتّاب العرب يقلب القضية على الخصم ويوظف جزءاً من الكتابات النسوية (الغربية) أو الماركسية في هذا الاتجاه، ليستخلص أن الجوهر "المادي" للحضارة الغربية عائق أمام توافر حرية المرأة وضمان كرامتها.

إن النهج العنصري في شكله الأول يزعم أنه يتجاوز التجزيئية ويمارس الشمول بما أنه سيستخرج الأسباب الجوهرية للأوضاع والأحداث، لكنه في الواقع يمارس إسقاطاً مزدوجاً، هو إسقاط سلب لأنه يغفل أن يقارن وضع المرأة العربية المسلمة قديماً بأوضاع المرأة في الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارة المسيحية؛ وهو إسقاط إيجاب لأنه يقرأ التاريخ والتراث الإسلاميين بشعور التفوق الحالي للغرب على الشرق. كذلك يمارس النهج العنصري في شكله الثاني إسقاط سلب بأن يحول النقاش من وضع المرأة العربية المسلمة إلى وضع المرأة الغربية، ويمارس إسقاط إيجاب بأن يقرأ الواقع الغربي الحالي بشعور الضعيف المحاصَر الذي يحاول أن يمنّي نفسه بأن خصمه لا يعدم أيضاً نقاط ضعف.

ج ـ المقاربة الميكانيكية: ممارسة الجدل المجزوء تحت غطاء الجدل الكامل:

للخروج من حلقة التفسير العنصري المفرغة، لا بد من ربط منظومات القيم الموجِّهة للسلوك بطبيعة المجتمعات التي تصدر عنها. فالمجتمعات البشرية التي تحصل على الجزء الأكبر من حاجاتها عبر المجهود الحربي، والتي تعيش على خوف الغارات المفاجئة، تلجأ حتماً إلى تأخير النساء والأطفال إلى الخطوط الخلفية، ما يكرّس شيئاً فشيئاً تقسيماً تراتبياً في المجتمع يحتلّ الرجال فيه مكان الصدارة بوصفهم المحاربين أصحاب الدور

= ٣٨). أما والحالة كذلك، فهل للزوجة أن تعمل لتوفر النفقة فيما لا يُطالَب به الزوج؟ يقول: «وأما قول بعضهم: للرجل منع زوجته من كل عمل، ففيه تظلّم. لأن علة المنع إن كانت هي السهر والتعب المنقص لجمالها فله منعها عما يؤدي إلى ذلك لا ما دونه» (ص٢٧). أما حول تعليم المرأة فيقول: «إذا كان الرجل قائماً بتعليم زوجته فليس لها الخروج لسؤال العلماء، وإن قصر علمه ولكن ناب عنها في السؤال فأخبرها بجواب العالم فليس لها الخروج للسؤال» (ص٢٧).

(١) وجدي (محمد فريد)، المرأة المسلمة، مصر، المطبعة الهندية، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م، ص١٨٣.

الأكبر، وتحتلّ النساء فيه مكاناً أدنى، بل دوراً وسائطياً بين الرجال والأبناء الذكور الذين سينضمون مستقبلاً إلى صفوف المحاربين بينما لا أمل للنساء في مثل هذا الارتقاء الاجتماعي.

وفي ظل نظام خراجي قد يتساوى دور المرأة بدور الرجل في خدمة الأرض أو ممارسة التجارة الاستهلاكية، لكن دور الرجل يظل متفوقاً بسبب الاضطلاع بالمهام الاستثنائية مثل الدفاع عن الذات والأملاك أو المشاركة في الحروب التي تقررها الدولة الخراجيّة، وما يتبع ذلك من تمتعه بالغنائم وملكية الرقيق وأيضاً إمكانية الاضطلاع بمهام في خدمة السلطة بحسب ما يُظهره من براعة في الحروب أو في أمور أخرى. ثم إن العنف يحتل في هذه المجتمعات حيزاً واسعاً في ميدان العلاقات الاجتماعية اليومية. فالقوة الجسدية، إضافة إلى قيامها جزئياً بدور الآلة حديثاً، هي محدّد في هذه العلاقات أكثر كثيراً مما نتصوره في المجتمعات الحديثة. فلا عجب إذن أن تكون المرأة ضحية هذا الوضع (عادة ضرب الزوجات مثلاً لا تنفصل عن ممارسات العنف في العلاقات الاجتماعية).

لا تختص المجتمعات الإسلامية بتشريعات تكرّس دونية المرأة: ففي المجتمع الإغريقي الذي يُقال عادة إنه قد أنشأ مفهوم المواطنة، وإذا ما انطلقنا من تعريف أرسطو للمواطن بأنه الشخص المسموح له بالمشاركة في شؤون سياسة المدينة، عاشت المرأة مقصيةً عن الفضاء العام محرومة من حقوق المواطنة، بل كانت أكثر إقصاءاً من العبيد والأجانب الذين قد يتمكنون في حالات خاصة، إذا أثبتوا جدارتهم الحربية مثلاً، من الإسهام في إدارة الشأن العام[١]. بل إن المرأة الأثينية كانت تتمتع بحقوق أدنى من حقوق المرأة المسلمة في ميدان المُلكية إذ لم يكن لها حق التصرف الحرّ في أملاكها ولا عقد الصفقات التجارية إلاّ في حدود مبلغ معين لا تتجاوزه، كما لم يكن لها مطلق الحرية في الوصية بأملاكها عند الوفاة، فدورها لم يتعدّ عموماً دور ربة البيت وإنْ شاركت أحياناً بصفة استثنائية في الشؤون العامة. وقد سجّل أفلاطون في إحدى محاوراته التصور الأثيني السائد حول الفضيلة لدى المرأة بأنه «حسن تدبير المنزل والمحافظة على محتوياته والانقياد لزوجها»[٢]. ولم تتفوق المرأة الإغريقية بوضوح على نظيرتها المسلمة إلا في الميدان الديني إذ كان يسمح لها بالوصول إلى مراتب عليا[٣].

---

(١) انظر: Levy, Edmond, *La Grèce au Ve Siècle*, Paris, Seuil, 1995, pp. 135-141.

(٢) Platon, *Ménon*, Paris, Flammarion, 1969, 71e-72d, p. 327.

(٣) Sourvinon, Christiane, «Qu'est-ce- que la religion ou la polis?» *In*: collectif, *La cité grecque d'Homere à Alexandre*, Paris, La Decouverte, 1992, pp. 335-336.

على أن ما يُؤخذ على هذا التفسير هو رؤيته الآلية للعلاقة بين الوضع الاجتماعي ومجموع الأفكار التي توجُه السلوك العام. هناك دائماً سؤالان تتجنبهما هذه المقاربة: لماذا لم تبرز على المستوى النظري على الأقل محاولات تصور مختلفة لعلاقة المرأة بالشأن العام، خاصةً منذ بروز أدوار استثنائية مارستها بعض النساء في تلك المجتمعات أثبتت من خلالها تهافت فكرة الدونية الطبيعية للمرأة؟ ثم: لماذا تظل الذهنية العامة مستحكمة نافذة بعد أن تتطوّر البنى الاجتماعية التي كانت سبباً في وجودها وانتشارها؟

إذا كانت المقاربة العنصرية تجانب التجزيئية لكنها تقع بدورها في الإسقاط، فإن المقاربة الميكانيكية (أو الآلية) تتفادى الإسقاط لكنها تمارس جدلاً مجزوءاً يدرس العلاقة بدءاً من الوضع الاجتماعي (أو البنية التحتية حسب المصطلح الماركسي)، وصولاً إلى الأفكار السائدة، لكنه لا يدرس بعمق العلاقة العكسية التي قد تصبح في كثير من الأحيان أكثر فاعلية.

٢ ـ التراث الفقهي والتوجهات اللامفكّر فيها

الواقع أن إشكالية موقع المرأة العربية ـ المسلمة في الفضاء السياسي تقوم على مقاربة كبرى طرفاها حقيقتان متناقضتان لكنهما متساندتان. من جهة تبدو الحضارة العربية ـ الإسلامية قد فتحت أفقاً رحيباً أمام المرأة لأن الدين الإسلامي قد قلّص منذ البداية إمكانية الاستنقاص "الأنطولوجي" للمرأة انطلاقاً من التصور الديني للعالم. بما أن الإنسان حسب هذا المنظور قد وُجد على وجه الأرض للعبادة ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (**الذاريات**، ٥٦)، وبما أن العبادة ترتبط أولاً بالتكليف، إذ لا عبادة إلا لمن توافر فيه شرطا البلوغ والتعقل، وترتبط ثانياً بأفق الجزاء، أي دخول الجنة أو النار بعد الحساب، فإن المرأة تتساوى تماماً مع الرجل، فكلاهما مُكَلّف بنفس الواجبات، وكلاهما سيُحاسب على نفس الأسس.

من جهة ثانية، تبدو الحضارة العربية ـ الإسلامية عنيدة في منع هذه المساواة الأنطولوجية ـ الدينية من التحوّل إلى مساواة اجتماعية ـ سياسية: لا فارق في التكاليف بين الرجل والمرأة، لكن الأول متقدم دوماً على مستوى تنظيم الممارسة الجماعية لهذه التكاليف، إذ إن المرأة تتمتع في الفقه الإسلامي بحق واضح في الملكية، لكن عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية تُعامل على أنها ملك للرجل... إلخ.

يُمكن أن يتمسك التراثيون بالطرف الأول في المفارقة ويتجاهلون الثاني، أو يتمسك خصومهم بالثاني متجاهلين الأول، لكن الإشكالية تظل قائمة في بُعدها المزدوج أي انطلاقاً

من هذا التناقض بين الطرفين[١].

لقد طرح الفقهاء السنّيون منذ القديم العقد السياسي على أنه عقد إنساني بين شخص الحاكم ومجموعة تمثّل المحكومين (أهل الحل والعقد)، مخالفين بذلك قطاعاً من الفكر الشيعي اتجه إلى إضفاء بُعد إلهي على هذا العقد (سلسلة الأئمة)، واعتبروا الإمامة «موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٢]، إن ذلك الطرح وقف عائقاً أمام انتشار فكرة الحق الإلهي، مع أن رجال السياسة حاولوا إشاعة ذلك[٣]. فمن الناحية النظرية يفسح التصوّر الفقهي المجال لكل مكلّف في الدين بأن يكون من بين أطراف ذلك العقد. لكن فكرة العقد ستكون أيضاً عائقاً يحول دون تجسّد هذه المساواة في مستوى التطبيق، وستجعل المرأة طرفاً ناقصاً منذ البداية للأسباب التي سوف نستعرضها.

أ ـ عقد الإمامة:

إن الخلط بين الديني والسياسي قد حُمل على قياس ما هو متصل بالثاني على ما هو متصل بالأول، والمساواة بين إمامة الصلاة والإمامة بمعنى تولّي السلطة السياسية. وإذا كانت المرأة مساوية للرجل في مجال التكليف بالعبادات، فإن ممارسة هذه العبادات في مجتمع رجالي، ثم إنشاء فقه للعبادات يكتبه الرجال، سيجعلها في وضع دوني. وسينسحب هذا الوضع بدوره على مستوى التنظير السياسي. لنأخذ مثلاً **المدونة الكبرى** للإمام مالك بن أنس باعتبارها تعكس إلى حد بعيد عمل أهل المدينة، أي الممارسة الفعلية في المجتمع الإسلامي، ترى كيف تتحدد فيها العلاقة بين المرأة والرجل في مجال العبادة؟[٤]

رغم المساواة المبدئية في التكليف، فإن الممارسة تسفر عن حقائق مختلفة تماماً. حالما تنتقل العبادة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي تنهار المساواة. فإمامة

(١) هناك إشكاليات أخرى كثيرة تظل محل جدال فارغ ما لم تؤخذ بطرفيها، مثال: لماذا ظهرت علوم إسلامية متطورة من دون قيام روح علمية تقطع مع النمط الإغريقي؟ لماذا ظهرت بوادر رأسمالية إسلامية من دون أن تتطور إلى إلغاء النظام الخراجي القديم؟... إلخ.

(٢) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤، ص٢٩.

(٣) لم يستجب الفقه إلى تطلعات رجال السياسة نحو فرض نظرية الحق الإلهي، هذه التطلعات التي تلمس صداها من خلال خطب مشهورة تنسب إلى معاوية وزياد بن أبيه والحجّاج بن يوسف وأبي العبّاس السفّاح... إلخ. وهذا مثال يبيّن أن الفقه لم يكن تذيّلاً تاماً للسلطة وإن عبّر عن اتجاه سياسي واجتماعي محافظ.

(٤) انظر: ابن أنس (مالك)، **المدوّنة الكبرى** برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٣هـ، نسخ بالأوفست عن دار صادر، بيروت، د.ت. ج١، ص٨٣.

الصلاة تكون بحسب قاعدة: الأكثر علماً. إلا أن المرأة لا تتمتع بالإمامة وإنْ كانت الأكثر علماً. ولا يعكس هذا الرأي مجرد نظرة رجولية إلى الشعائر، بل ينخرط في إطار أوسع: إن المجتمع يحدّد أولويات الإمامة بحسب المراتب الاجتماعية. فكما أن المرأة ممنوعة من إمامة الرجال، كذلك الأعرابي لا يؤم أهل الحضر، والصبي لا يؤم الكهول، والعبد لا يؤم الأحرار، والخصي لا يؤم السواة، ومجهول النسب لا يؤم ذوي الأنساب المعروفة.. إلخ[1]. وتكاد تترافق ألفاظ "النساء" و"العبيد" و"الأطفال" في كل فتاوى الإمام مالك، فهؤلاء ليس عليهم صلاة الجمعة ولا صلاة الاستسقاء ولا صلاتا العيدين ولا صلاة الجنازة، كما أنهم ليسوا مطالبين بأداء الصلوات اليومية في المسجد، أي أن فصل النساء والعبيد عن الشأن العام يتكرّس أولاً وبالذات في مستوى الممارسة الجماعية للشعائر باعتبار كل هذه الصلوات مناسبات عامة. ويبلغ الإقصاء درجةً تصوُّر الوضع التالي: ماذا يحدث لو أن رجلاً مات في الخلاء ولم يكن معه إلاّ نساء. هل تؤمهن إحداهن لصلاة الجنازة؟ يرى الإمام مالك أن المرأة ممنوعة من الإمامة حتى في هذه الحالة، ويقترح أن تصلّي النساء وحدهن في صف واحد[2]. وتخضع المرأة لسلطة الرجل حتى في مجال الممارسة الفردية للديانة، فإذا رغبت في الصوم تطوعاً، عليها استئذان زوجها حتى «تعلم أنه لا حاجة له بها»[3]، مع أن الزوج لا يُطالب باستئذانها عند التطوع بالصوم أو بالاعتكاف.

وكثيراً ما يقال اليوم إن من مظاهر إشراك المرأة في الحياة السياسية السماح لها بالخروج إلى الجهاد، وكثيراً ما تُذكر نماذج من نساء قمن بأدوار التمريض، لكن يتمّ التغاضي عن المسألة الأساسية: إن الجهاد لا يكون مفيداً لصاحبه من الناحية الاجتماعية إلا إذا ترتبت عليه المساهمة في اقتسام الغنائم. لكن ابن القاسم يسأل مالكاً: «أرأيت الصبيان والعبيد والنساء، هل يُضرب لهم بسهم في الغنيمة إذا قاتلوا؟» فيكون جوابه بالنفي[4]. ويمكن أن نجد أمثلة كثيرة في **المدوّنة** تعبّر عن الوضع السائد الذي لم يكن كله ترجمة لمبدأ المساواة الديني فضلاً عن أن يكون مجسّماً للمساواة في الدنيا[5].

---

(١) انظر التفاصيل في المصدر نفسه، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٢١١.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣.

(٥) ينبغي الاتجاه إلى دراسة الأفكار الفقهية من هذه الناحية بالذات. على سبيل المثال، عندما نقرأ الاستفتاء التالي: «أرأيت إن حلف رجل أن لا يأذن لامرأته أن تخرج إلا في عيادة مريض فخرجت من غير أن يأذن لها إلى الحمام أو إلى غير ذلك أيحنث أم لا؟ قال: لا يحنث...» (٢: ١٣٦). لقد كان المهم في نظر الفقيه التفكير في مسألة الحنث، بينما يكون مهماً بالنسبة إلينا استنتاج الممارسات القائمة في المجتمع انطلاقاً من الفتاوى.

إن هذه الأمثلة تبيّن كيف أن المبادىء الدينية ـ مثل المساواة ـ لا تطبّق تماماً لأن المجتمع يستقبلها بحسب نظامه الاجتماعي وما يفرضه هذا النظام من تراتبية. ويكون الأمر أكثر تعقيداً عندما يختلط الديني بالسياسي، إذ يصبح كل شيء ثابتاً ثبات الشعائر الدينية ثم يتحول إلى باب المسلّمات التي لا يفكّر أحد بشأنها.

والقضية هنا لا تتمثّل في ممارسة الاجتهاد أو صياغة فهم تقدمي للإسلام، لكنها أساساً قضية التمييز المبدئي بين الفضاء الديني والفضاء السياسي، الأول باعتباره فضاء الخاص، والثاني باعتباره فضاء العام؛ أحدهما يتقبل بطبعه الثبات والتكرار، والآخر يتغيّر حتماً بحسب الروابط الاجتماعية واقتسام الأدوار.

أما من داخل الفكر الديني نفسه، فإن المهمة الحقيقية التي يمكن أن يضطلع بها المجددون ـ إذا أرادوا لتجديدهم أن يكون جذرياً ـ هي أن يتحولوا من مشروع الاجتهاد التقدمي باعتباره اجتهاداً رجالياً في كل الحالات إلى مشروع فهم أنثوي للدين، أو ما يسمى لدى بعض الاتجاهات البروتستانتية الحديثة "تيولوجيا الأنوثة". يبدو الأمر غريباً في مجتمعاتنا لأننا ما نزال نبرر منع المرأة عن الإمامة بكون صوتها فتنة. يقول ذلك فقهاء رجال كأنهم لا يعلمون أن أصواتهم يمكن أن تفتن النساء تماماً كما تفتنهم أصوات النساء. ونبرر استئذان المرأة زوجها للتطوع بالصوم بحاجته لممارسة الجنس معها، مع أن لها نفس الحاجة منه وهو لا يستأذنها. . . إلخ. فلو كتبت الفقه نساء واعيات بأنوثتهن ـ وحقهن في ذلك مثل حق الرجل ـ لنظرن إلى الأمور على غير ما هو سائد. فإذا ما تم تمييز الفضاء الديني عن الفضاء السياسي من جهة، وإذا ما تطور الفكر داخل الديني من جهة أخرى، فإن ما كان "لا مفكّراً فيه" بين المجموعة يصبح مطروحاً للنقاش وخاضعاً لتطور العلاقات بين الأطراف الاجتماعية. أما مجرد تطوّر النظام الاجتماعي فهو لا يكفي وحده لتجاوز الذهنية القديمة، لأن هذه الذهنية قد امتزجت بالقداسة الدينية وارتبطت بثبات الممارسة الشعائرية. فلا هي تمكّن من فتح المجال لتفكير سياسي حديث لا علاقة له بإمامة تُقاس على إمامة الصلاة، ولا هي تمكّن من فتح المجال لممارسة سياسية حديثة لا علاقة لها بمجتمعات كانت بحاجة إلى القوة الجسدية لأنها كانت قائمة على الجهاد (لنتخيل مثلاً لو كانت الحروب في العصور الوسطى تُدار بالوسائل الإلكترونية، هل كان الفقهاء يستثنون المرأة من الغنيمة؟).

ب ـ عقد المعاملة:

حقّقت نظرية العقد في الفقه الإسلامي مكسباً ثانياً للمرأة في غاية الأهمية هو الاعتراف بها طرفاً في العقود في ميدان المعاملات. وهو أمر جعلها تتمتع بحقوق واسعة فيما يتعلق بالملكية تفوق ما كان يُمنح للمرأة في المجتمع الإغريقي أو في أغلب

المجتمعات الأوروبية في العصر الوسيط. لكن هذا المكسب، مثل سابقه، يرتطم بحد يضيّق تضييقاً كبيراً هذه الحقوق عند الممارسة الفعلية، ويتمثّل هذا الحد في أن المرأة، وإنْ اعتبرت في مجال المعاملات طرفاً في إبرام العقود، فإن وضعها يتحوّل إلى شيء متعاقَد عليه في مجال الأحوال الشخصية، فلقد عرّف أغلب الفقهاء الزواج بأنه عقد انتفاع الزوج بجسد المرأة[1]. ولأن الفقه رجالي فلم يقل أحد إنه عقد انتفاع الزوجة بجسد الرجل، بل إن فكرة التسامي بالزواج عن النفعية تظل غائبة حتى لدى المصلحين المعاصرين[2]. وإذا كان الفقهاء قد اتجهوا إلى جعل المرأة مستفيدة من هذا العقد بأن تتمتع وحدها بحق التصرّف في المهر، فإنهم لم ينتبهوا إلى أن المهر ذاته هو تشييء للمرأة، بما أنه معتبر مالاً «يجب للمرأة في عقد النكاح في مقابل الاستمتاع بها»[3]. كذلك هم جعلوا الثيّب متصرفة في نفسها عند الزواج وتحدثوا عن حق البكر في الرفض في حالات معيّنة، لكنهم اعتبروا زواج البكر باطلاً بدون رضا أبيها مع رضا أمها دون العكس، بل الأهم من ذلك أنهم جعلوا العقد لا يتمّ بين المرأة بنفسها والزوج وإنما بين وليّها والزوج. وفي كتب الفقه تفصيلات كثيرة حول الولي المُجبِر والولي غير المجبر وترتيب الولايات على المرأة. . . إلخ[4].

فالمرأة لم تتمتع في مجال الأحوال الشخصية بنفس الامتيازات التي تتمتع بها في عقود المعاملات، مما يؤدي حتماً إلى تضييق ممارستها الفعلية في الميدان الثاني. والشاب قبل الزواج يُعتبر على نفقة أبيه حتى البلوغ. أما الفتاة فهي على نفقة أبيها حتى الزواج ولا يمكن لها ـ ولا حتى لأبيها ـ التصرّف في مالها، لذلك يقول مالك: «لا تجوز كفالتها ولا بيعها ولا صدقتها ولا عتقها»[5]. أما بعد الزواج فإنها مالكة مالها لا يحق للزوج التصرف فيه، إلا أنها لا تستطيع عملياً التصرف فيه إلا بإذن الزوج، بما أن من حقه منعها الخروج من البيت. فهي تتمتع في الحالتين بحق الملكية لكنها لا تتمتع بحق تصرف حقيقي. ومصير

(١) راجع الهامش رقم (١) ص١٤٥.

(٢) على سبيل المثال، يقول رشيد رضا عن الحب: «إن ما يراه الكثيرون من أهل الغرب والشرق من نوط السعادة الزوجية بتعارف الزوجين قبل الزواج وعشق كل منهما للآخر هو رأي أفين أثبت الاختبار بطلانه، وإن تحاب الشبيبة لا ثبات له بعد الزواج غالباً، بل كانت العرب تقول إن الزواج يفسد الحب (. . .) وإنما يتعاشر الناس بالحسب والإسلام». **حقوق النساء في الإسلام**، الهند، ١٣٥١هـ، ص١٨٨.

(٣) **الفقه على المذاهب الأربعة**، م.س، ج٤، ص٨٦.

(٤) يقول ابن القاسم في **المدوّنة**: لا يجبر أحد أحداً عند مالك على النكاح إلا الأب في ابنته البكر وفي ابنه الصغير وفي أمته وفي عبده والولي في يتيمه» (ج٢، ص١٥٥). وينقل عن يحيى بن سعيد: لا يُكره على النكاح إلا الأب فإنه يزوّج ابنته إذا كانت بكراً. (ج٢، ص١٥٧).

(٥) **المصدر نفسه**، ج٥، ص٢٨٣.

المال إذا بقي راكداً أن يفقد قيمته مع مرور السنين، فضلاً على أنه لن يكون وسيلة لاندماج المرأة في المجتمع، بل يظل راكداً إلى أن يورّث للأبناء. فما يُعطى باليد اليمنى - حق الملكية - يُسلب باليسرى - حق التصرّف الفعلي. ومن المفارقات أن أفضل وضع للمرأة تتمتع فيه بحق التصرّف في نفسها وفي أموالها هو عندما تكون مطلقة! إن هذا الوضع المتناقض بين حرية المرأة في ميدان المعاملات وتطبيق هذه الحرية في ميدان الأحوال الشخصية، بين حق الملكية وتضييق حق التصرّف، يرجع أساساً إلى غياب تصور تجريدي للشخصية القانونية في نظرية العقود الإسلامية. فلو كان هذا التصور موجوداً لتساوت حقوق المرأة بحقوق الرجل عند توافر نفس الشروط (البلوغ، الأهلية، العقل. . .). بينما رأينا أن المرأة قبل الزواج هي تحت وصاية وليّها مهما بلغت سنّها وكفاءاتها، وهي رهينة لأذونات الزوج في العبادات كما في المعاملات.

الحقيقة أنه لا يمكن أن يتوافر اندماج فعلي للمرأة في المجال العام إلا عبر تطوير وضعها في المجال الخاص، أي عبر تغيير التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية. ولا يقال هنا إن نساء كثيرات قد مارسن أدواراً اجتماعية تحت تشريعات ضاغطة، لأن المفاهيم القانونية ينبغي أن تكون مطلقة، وأن لا تتحدّد بالحالات الاستثنائية. ثم إنه ينبغي أن ينظر في الحالات المُحتجّ بها إنْ كانت المرأة مارست تلك الأدوار بصفتها امرأة أم باعتبارها تنتمي إلى طبقة راقية اجتماعياً.

إذن فالقضية الرئيسية تتعلّق بالمفهوم القانوني ذاته، الذي كان إمبريقياً في المجتمعات القديمة، والذي تحوّل إلى تجريد ذهني في الفكر الحديث. لقد كان الفقهاء يشرّعون انطلاقاً من نصوص، فأنتجوا نظرية في التفسير - علم أصول الفقه - ولم ينتجوا نظرية في القانون، ولم يكن الأمر مختلفاً في كثير من الحضارات الأخرى. هنا أيضاً مثال من "اللامفكّر فيه": ففي مجتمعات لا تزال فيها عمليات الإنتاج والتبادل موحدة واضحة لا يشعر المشرّعون بالحاجة إلى التجريد القانوني، إنما يصبح هذا التجريد ضرورة في مجتمعات معقدة تتطور فيها هذه العمليات إلى حد يتعذر معها على الإنسان أن يتابعها "حسياً". فليس من الصدفة أن يكون علم القانون قد انفصل عن الهرمنوطيقا بعد ظهور الرأسمالية وليس قبلها. فتطور أبستمولوجيا حديثة للقانون مع إعمال النقد الأبستمولوجي في علم الفقه القديم هو الكفيل بتحول "اللامفكّر فيه" إلى مادة للتحليل الاجتماعي. أما من داخل الفكر الديني، فإنه يتعيّن على المجدّدين تجاوز التلفيق وتطبيق مبدأ «ما لا يتم إلاّ به الواجب فهو واجب» على أحكام الأحوال الشخصية مع اعتبار حق الملكية هو الأصل. بذلك تتسع دائرة التصرّف الحقيقي لدى المرأة تأصيلاً من التراث الإسلامي نفسه، وتلغى كل الأحكام التي تحد من حقّ التصرّف، ويتحقق انتقال المرأة من مجال الخاص إلى مجال العام.

خاتمة

نلخص النتائج الرئيسية التي توصلنا إليها في هذا الفصل بالنقاط التالية:

- من الضروري القطع مع المقاربة التجزيئية للتراث الفقهي ومحاولة إنشاء نقد أبستمولوجي لهذا العلم الخطير في الحضارة العربية - الإسلامية. ذلك أن المقاربة التجزيئية تضخم الجدال ولا تفسح المجال لتحليل الظاهرات الاجتماعية.

- من الضروري أيضاً معالجة التراث الفقهي من الداخل. فلا البحث عن تفسيرات شمولية ولا الاكتفاء بالإحالة إلى الوضع الاجتماعي، كافيان لإبراز محدودية المنهج الفقهي باعتباره موجِّهاً رئيسياً للذهنية القديمة - المتواصلة في تعاملها مع قضايا عدة منها قضية المرأة.

- قدّمنا مثالين على هذه المحدودية، **الأول** يتعلّق بامتزاج الفضاء الديني بالفضاء الاجتماعي في المجتمعات القديمة، وهو امتزاج ظل في ميدان "اللامفكَّر فيه" حتى العصر الحديث. إن هذا الامتزاج قد جعل إمامة السياسة تقاس على إمامة الصلاة، فتحوّلت دونية المرأة في المجال العام إلى معطى مطلق مقدس قداسة الشعائر الدينية؛ والثاني يتعلّق بغياب مفهوم تجريدي للشخصية القانونية في الفقه الإسلامي وانحصار النظرية القانونية عموماً في نظرية للتفسير (هرمنوطيقا). وهذا أيضاً وجه "اللامفكَّر فيه" في الحضارات الدينية القديمة التي نشأت انطلاقاً من نصوص مقدسة وفي علاقات إنتاجية ما قبل رأسمالية. وقد كان من نتاج هذا الوضع عدم تطبيق مبدأ المساواة الذي جاء به الدين نفسه في كل مجالات العلاقات الاجتماعية، من دون أي شعور بالتناقض بين المبدأ والأحكام التشريعية الجزئية، ولا سيما التناقض بين وضع المرأة كطرف في العقد في ميدان المعاملات ووضعها كموضوع للعقد في ميدان الأحوال الشخصية.

- اقترحنا أولاً تطوير الفكر الأبستمولوجي القانوني للخروج من الحدود الضيّقة التي طُرح فيها موضوع السياسة في الفكر القديم. لكننا أكدنا أيضاً على ضرورة أن تنشأ من داخل الفكر الديني نفسه "تيولوجيا للأنوثة" تحقق التوازن مع القراءة الرجالية للدين.

- واقترحنا ثانياً إخضاع المعاملات والأحوال الشخصية إلى نفس القواعد القانونية حتى لا يُسلب باليد اليسرى ما يُمنح باليمنى، منبّهين إلى أن كل المكاسب تنهار حتماً إذا لم يتأكد الحق الأول، ألا وهو حق المرأة في الخروج من مجال الخاص إلى مجال العام. فتطوير التشريعات في مجال الأحوال الشخصية - كما حدث في تونس مثلاً - هو مقدم على تطوير التشريعات في مجال قانون المعاملات.

ـ ٧ ـ
التشكّلات الخطابية:
تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة

□ «إذا بلغنا الجملة فقد خرجنا من ميدان اللّغة نظاماً للعلامات ودخلنا عالماً آخر هو اللّغة وسيلة للتواصل، وهو عالم يجسّده الخطاب. ههنا على الحقيقة عالمان مختلفان، وإنْ احتضنا واقعاً واحداً. وهما يهيئان لعِلمين لسانيين مختلفين، وإنْ تقاطعا في كل لحظة».

أميل بنفنيست، **قضايا في اللّسانيات العامة**

□ «إن الرجل مُدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه...».

محي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**

I ـ تمهيد: تحديد المقاربة

ليس هذا العمل خوضاً في قضية المرأة وما يتّصل بها من جدل، بل هو محاولة تحليل الخِطابات المتعلّقة بتلك القضية الحاضنة لذلك الجدل[١].

إما إعراضنا عن المسلك الأول فتدفعنا إليه الأسباب التالية:

أ ـ إن كتابات سابقة عرضت للجدل حول المرأة في عصر النهضة وفصّلت القول فيه وعرّفت بالأشخاص والمواقف فأضحت وقائعه معروفة، فلا نملك إلاّ الإحالة عليها، أي

(١) يندرج هذا البحث في سياق مشروع فتح آفاق جديدة للدراسات الحضارية، عماده تجاوز التحليل المضموني إلى التحليل الخِطابي مع المحاورة النقديّة للاختصاصات الدائرة حول موضوع النص والخطاب واللغة والتأويل.

الكتابات، وهي كثيرة ومتنوّعة.

ب ـ إن السائد في تاريخ الأفكار أن تعرض المواقف في صلة بأصحابها وبالظروف، الشخصية والاجتماعية، الحافّة بهم، وهذا مسلك محمود لكنه غير كافٍ، إذ ينبغي التمييز بين الموقف الشخصي والموقف عندما يحتضنه خطاب جمعي. فالأول رأي انطباعي وقول عاديّ ما لم ينخرط في حركية اجتماعيّة تفصح عن نفسها في شكل خِطاب نسقيّ متجانس، فلا يكفي أن يتحدّد الرأي ويَبين القادح له في ذهن صاحبه لأن الرأي لم يكن ليصل إلينا أو يؤثر في الوعي الجمعي لولا أنه ارتبط بتشكّل خِطابي معيّن فأضحى سلطة في ذاته مستقلاً عن صاحبه. فنحن نرى ضرورياً دراسة الظواهر الخِطابيّة المعبّرة عن ذلك التشكّل باعتبارها تحمل منطقاً قائماً بذاته وإنْ ارتبطت وثيقاً بالقائل(١).

ج ـ إن الخائض في هذه القضية ينبغي أن يحدّد موقعه، أهو موقع المنافح المجادل أم موقع الدّارس المحلّل. فالتاريخ التقليدي للأفكار يعرض المواقف في سياق الحكم والتقييم وينخرط بوعي أو بدون وعي في الجدل ويستبدل التحليل بالمحاكمة المعياريّة. ومن نتائج ذلك السقوط في انطباعيّة متسرّعة، لأنه يغفل الفارق بين آليات صياغة الموقف من موقع "عملي" وآليات صياغته من موقع تأمّلي. فالصياغة الأولى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضع المسألة في الخطابات الاجتماعية السائدة، لأن صاحب الموقف مضطرّ أن يخضَع لجزء من هذه الخطابات حتى يحقّق التواصل مع الجماعة المراد التأثير فيها. أما الصياغة الثانية فهي متخلّصة نسبياً من هذا الثّقل. إن درجة المزايدة في الموقف تتّسع بالقدر الذي تضيق إمكانياته في التأثير، إذ القول يرتبط بالقائل في حين يرتبط الخِطاب بالجماعة. والتأثير قائم على إدراج القول في خطاب، فلا يُفهم القول إلاّ من خلال تحليل الخطاب الذي أنتجه واحتضنه، وهذا هو الفهم التحليلي الذي ننشد.

II ـ السلطة المرجعية للخطاب

١ ـ من حجة السلطة إلى السلطة المرجعية للخطاب:

اهتمت البلاغة الغربية خاصّة بنوع من الاستدلال أطلقت عليه اسم "حجة السلطة"

(١) يلاحظ أن الموقف الشخصي لا يتفق بالضرورة مع "موقف الخِطاب" عندما يعلنه الشخص ذاته. فالعديد من المحافظين الذين عارضوا مثلاً تعليم المرأة كانوا يرسلون بناتهم إلى المدارس. ذلك أن المعارضة هي نتيجة دورهم الاجتماعي المتمثّل في التحدث باسم الخِطاب الفقهي السائد دون الرأي الشخصي. والملاحظة نفسها تنسحب على بعض من كان دورهم الاجتماعي اليوم متمثلاً في الحديث باسم خطاب الحداثة السائد.

argument d'autorité. ومع أن هذا المفهوم يرجع إلى العهد الإغريقي، فإن تحديده لم يتطوّر كثيراً. ففي حين احتلّت هذه الحجّة مكانة كبرى في العصر الوسيط، في الفضاءين اللاتيني والإسلامي على حدّ سواء، إذ إن ذكر أرسطو أو آباء الكنيسة أو الصحابة أو مُؤسّسي المذاهب العقدية والفقهيّة كان يُعتبر في ذاته كافياً للاستدلال على رأي معيّن، فإنها ظلّت تعتبر مجرّد تقنية في الاستدلال. فبِرلمان مثلاً، صاحب **البلاغة الجديدة**، يصنّفها ضمن «الحجج المؤسسة على بنية الواقع»، وبالذات ضمن «علاقات التواجد المزدوج» Liaisons de coexistence التي توحّد بين الإنسان وأعماله، وبين المجموعة وأعضائها، وبين طبيعة الشيء وتجلياته[(١)]، لذلك جاء تعريفه لحجّة السلطة ضيّقاً، فهو يرى أن قوتها مستمدّة أساساً من الحظوة التي يتمتّع بها المتكلّم[(٢)]. ويُستنتج من الأمثلة التي يقدّمها شرحاً وبياناً أنه يخلط بين حالات في غاية التباين، فالفارق شاسع بين كلمة الشرف وكلام ممثّل رسمي للكنيسة مثلاً، أو بين حُظوة الأستاذ بين طلبته والعلاقة بين رئيس حزب وأتباعه. وعندما يشير برلمان إلى أن "حجة السلطة" لا تأتي في الغالب إلاّ مكمّلة لحجج سابقة، فكأنه يحكم انطلاقاً من وضع الحضارة الحديثة، بل من وضعها المثالي، إذْ ندرك جيداً مدى كفاية حجج على شكل «قال تعالى»، «قال النبي»، «قرّر المجمع الكنسي»، «قال ماركس»... إلخ، لدى كل من يفكّر داخل مرجعيّة معيّنة، فرداً كان أم جماعة.

إن مفهوم "السلطة المرجعيّة للخطاب" الذي نقترحه في هذا البحث بديلاً، هو أكثر رحابة وأوفر قدرة على تفسير العدد الأكبر من الظواهر الخِطابيّة، ومنها المتّصلة بالاستدلال والجدل[(٣)]. فهذا المفهوم لا يعيّن تقنية من التقنيات، بل نراه يعيّن ركناً من أركان الجدل لا

---

(١) Ch. Perelman et L. Olbrechts - Tytica, *La nouvelle Rhétorique- Traité de l'Argumentation*, Paris, P.U.F., 1958, p. 353.

راجع عرضاً للكتاب في: صولة (عبد الله)، «الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنّف في الحجاج - الخطابة الجديدة"». ضمن: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، إشراف حمّادي صمّود، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٩، ص ص٢٩٧ - ٣٥٠.

(٢) Ch. Perelman (...), *op. cit.*, p. 410.

(٣) لا نسلّم بتمييز في المطلق بين الاستدلال والجدل والحجاج والمناظرة والمغالطة.. إلخ، لأن تغيّر الوضع الحضاري يغيّر التوزيع السائد والحدود الفاصلة بين المختلف فيه وغير القابل للاختلاف. ولعلّ من المفيد أن تُقرأ آثار كثيرة، مثل **الخطابة** لأرسطو، و**المؤسسة الخطابية** لكانتيليان، و**البيان والتبيين** للجاحظ، و**الجدل** لابن سينا، و**المنهاج في ترتيب الحجاج** لابن باجة، من زاوية أنها أطروحات حول الاستدلال والجدل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأوضاع حضاريّة معيّنة. وتنسحب هذه الملاحظة على بعض =

يقوم هذا بدونه. ذلك أن محاولة كل طرف التسلّط على الآخر بقوة الخِطاب[1] تفترض

= النظريات الحديثة، مثل نظرية برلمان التي نناقش بعض أطروحاتها في هذا الفصل، فهي وإنْ صنّفت تقنيات الحجاج بدقّة مدهشة وتعليقات بارعة فإنها لا تختلف نوعياً عن عرضي أرسطو في توبيقا وريتوريقا، كونها تعمّم أوضاعاً حجاجيّة مخصوصة. فتصنيف برلمان لا يمكن اعتماده إلاّ في حضارة تجعل النموذج الأعلى لتعقّلها المنطق والرياضيات. ثم إن تحديد البنى المنطقية أمر مختلف فيه. فالفكر الديني لا يرى تناقضاً في تخلّف العلّة عن المعلول، والفكر الماركسي يعتبر مبدأ تعارض الأضداد مبدأ ميتافيزيقياً، ومبدأ الهوية والثالث المرفوع اعتبرا لدى الوضعانيين حساً عامياً بالأشياء... إلخ.

وقد قامت نظرية برلمان على مجموعة من الثنائيات السكونيّة: استدلال/ حجاج، تحقّق/ اقتناع، استعمال عادي/ استعمال حجاجي، نفي/ إثبات، وصل/ فصل، منطق/ واقع.. إلخ. وكانت في مجملها نظرية سكونيّة لأنها ظلّت وفيّة للإطار الأرسطي وعملت داخل حدوده. والإطار الأرسطي كان سكونياً لأنه عكس وضع المدن الإغريقية المنغلقة على نفسها التي لا يمارس الجدل فيها سوى نخبة صغيرة تتباين مواقفها لكن تكاد لا تختلف من حيث معارفها. وقد وجّهت المدينة الإغريقية تصورات أرسطو، كما وجّه الوسط الأكاديمي والقانوني تصوّرات برلمان.

والأهمّ بالنسبة إلى موضوعنا أن نلاحظ أن نفس هذه التصوّرات يعتنقها عفوياً التاريخ التقليدي للأفكار. فكما تظل الأرسطية مسيطرة على تصوّراتنا الفيزيائية لأنها فيزياء الحسّ المشترك فكذلك يسيطر المنطق والجدل الأرسطيان على تصوراتنا الخِطابيّة لأنهما نظريّة الحسّ المشترك في اللغة والخطاب.

وعلى الجملة، فإن المصادرة التي نقيم عليها هذا التحليل هي أن الخطاب بكل وجوهه محاولات للإلزام بنتيجة. وأنه يتعيّن على تحليل الخِطاب أن لا يجعل مطلبه الحكم على قيمة النتيجة بل بيان أن كل إلزام ليس إلاّ اختياراً بين مجموع اختيارات ممكنة، وأن قوة الإلزام ليست ذاتية أو مستندة إلى الواقع المباشر والوقائع الخام، إذ إن الخِطاب ليس مضموناً مطروحاً على نظر المتلقّي وحججاً منفصلة لإقناعه به بل استراتيجيّة كليّة معقّدة لدفع المتلقّي إلى الانخراط في شبكة العلاقات المؤسسة بين الوعي واللغة والعالم الخارجي.

(1) تعريفنا الجدل على أنه تسلّط بقوّة الخطاب هو نصف التعريف السينوي الوارد في الشفاء. وقد حاول الفيلسوف الإسلامي أن يكون في هذا الأثر وفياً للمشائية، لكنه لاحظ وهو يعرض آراء المعلّم الأول حول الجدل والخطابة أنها آراء ليست ذات قيمة مطلقة. إلاّ أن غياب الحسّ التاريخي لديه دفعه إلى تفسير ذلك تفسيراً آخر. ولعلّنا لا نجازف إذا افترضنا أنه قد شعر بالإشكال لكنّ غياب الحسّ التاريخي لديه قد حال بينه وبين تجديد النظرة في قضيّة الجدل. ولعلّنا لا نجازف أيضاً إذا افترضنا أن هذا الشعور بالحيرة هو الذي دفعه إلى إسقاط موضوعَيْ الجدل والخطابة من مؤلّفه المتأخّر الإشارات والتنبيهات.

إن التأمّل في أنواع المخاطبات التي يعرضها، متابعاً أرسطو، يؤكد أن تعريفاته لها متداخلة، بل متعسّفة متناقضة أحياناً. ولا يرجع ذلك إلى مجرّد العسر الذي لقيه في التعامل مع المتن الأرسطي، وهو الذي لم يحظَ بترجمات سليمة ولا كان ملماً بالإغريقية، بل السبب الأهمّ أنه كان ينظر إلى المخاطبات بعينين ـ عين إغريقية وعين إسلامية، والاختلاف الحضاري غيّب عنه العلاقة بين المعطيات الأرسطية حول الجدل والخطابة والممارسة الإغريقية للسياسة والقضاء وتوزيع الملكية، وهي الممارسة التي تؤطّر تلك المعطيات. لذلك اضطربت تعريفاته للمخاطبات حتى لجأ إلى الاشتقاق اللغوي لتأكيد رأي أرسطو من أن المناظرة غير الجدل («واسم المناظرة مشتق من النظر، والنظر لا يدلّ على غلبة أو معاندة بوجه...») وفي هذا =

استناد كل خِطاب إلى قوّة (أو سلطة) خارجه هي المرجع "الموضوعي" لحمل الخصم على الإذعان وتحقيق غاية الجدل وهي الإفحام. وضمن هذه السلطة الخارجية التي يسعى المجادل إلى فرضها مرجعاً للاحتكام، ينبغي تصنيف ظواهر خِطابية عديدة عُرفت منذ القديم لكنها ظلّت في المصنفات مشتتة بين أبواب عدّة، لأن التصنيف كان قائماً على محاولة حصر التقنيات الحجاجيّة بدل دراسة الأوضاع الاستدلالية. فـ"حجّة السلطة" كما يعرّفها برلمان ليست إلاّ حالة من حالات عديدة تتجسّد في صورها السّلطة المرجعية للجدل خاصةً وللخطاب عامّةً. فكل ما يسعى المجادل إلى أن يجعله مرجعاً للاحتكام هو سلطة مرجعية. ففي هذا الباب يُمكن تصنيف "الجمهور" إذا ما كان مرجعاً للحسم في جدل بين خطيبين أو رجلَيْ سياسة متنافسين، وكذلك كلمة الشرف أو الشهادة التي يدلي بها شخص إذا ما اعتُبرت مرجعاً لحسم قضيّة، وكذلك النموذج السلوكي إذا ما ارتقى إلى درجة المرجع جزئياً (مرجعية الآباء المؤسّسين للولايات المتحدة بحسب الدستور الأميركي مثلاً) أو كلياً (مرجعية الأنبياء والمرسلين في المجتمعات الدينية مثلاً)، وكذلك النص المؤسِّس الذي يمثّل سلطة غير مشخّصة (الكتب المقدّسة، الدساتير...)، وكذلك بعض مما اعتُبر قديماً مقدمات قياسيّة غير يقينيّة[1]، أو ما يُعتبر في الاختصاصات العلمية ملزماً لمن أراد الانتماء إلى أهل الاختصاص، مثل المناهج والمصطلحات، فهي سلطة مرجعية إلى أن يُعاد النظر فيها.

والسلطة المرجعية بهذا المعنى ركنٌ ثابتٌ في الجدل والتواصل. ولا يشذّ التواصل اليومي عن القاعدة، فالمرجع فيه هو المعاينة العفويّة أو التقدّم في السنّ أو الرتبة الاجتماعية... إلخ، وهي كلّها "مشبّهات" بالمصطلح السينوي لكنّ سلطتها نافذة. وأبرز مثال على ذلك في المجتمعات الحديثة: الإدارة، حيث تتحدّد سلطة القول بالرتبة الإداريّة للقائل وليس بمضمون القول وطُرُق استدلاله.

= الموضع يقدّم تعريفه للجدل: «وأما الجدل فإنه يدلّ على تسلط بقوّة الخطاب في الإلزام، مع فضل قوّة وحيلة». وإذا كان أرسطو لم يفكّر في الاشتقاق العربي عندما ميّز المناظرة عن الجدل، فإن ابن سينا ناقض نفسه عندما أقرّ أن المناظرة في عصره (أي حضارته) هي عين الجدل ثم تمسّك بالتعريف الأرسطي للجدل الذي يميّز هذا عن المناظرة. راجع: ابن سينا، **الشفاء**، ج٦: الجدل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٥ وما بعدها.

(١) مبادىء القياسات في الفلسفة القديمة أربعة عشر هي: «مخيلات، محسوسات، مجربات، متواترات، أوليات، فطريات، وهميات، مشهورات مطلقة، مشهورات محدودة، مسلّمات، مقبولات، مشبهات، مشهورات في بادىء الرأي، مظنونات». وقد أهمل المنطق القديم والمشائية السكولائية (المدرسيّة) دراسة المقدمات القياسيّة "غير اليقينيّة" مع أنها تكتسب عملياً سلطة مرجعيّة حاسمة في كثير من الأوضاع الجدالية والخطابية.

وقد تتفرّع السلطة المرجعيّة في الخطاب إلى سلطات فرعيّة تخضع، في الغالب، لتنظيم هرمي، وقد يكون هذا الترتيب صلباً أو رخواً. فمن أمثلة السلطة المرجعية المرتبة ترتيباً هرمياً صلباً "الأدلة" المعروفة في أصول الفقه (بالترتيب: القرآن، السنّة، الإجماع، القياس)، أو مراجع السنّة (البخاري، مسلم. . . إلخ)، أو طبقات المسلمين (المهاجرون/ الأنصار، السابقون/ اللاّحقون، الصحابة/ التابعون. . . إلخ). فهذه كلها وجوه من سلطة مرجعية تشكّلت تاريخياً وترتّبت في فضاء معيّن وأصبحت ملزمة في حدود ذلك التاريخ وذلك الفضاء إلى أن تحدث هزّات اجتماعية وثقافيّة تدعو إلى مراجعتها.

ففي وضع مستقرّ، يستمدّ الخطاب قوته من سلطته المرجعيّة، فلا يثير جدلاً إذا ما كانت المسألة قد أخذت موقعاً واضحاً في الخطاب السائد، وذلك كان شأن "المرأة" (أي الخِطاب حول المرأة) في الثقافة التقليدية. وليس المقصود بهذه كل الثقافة الإسلامية بل الثقافة التي سادت منذ نهاية "التسييج التيولوجي" للعقل الإسلامي، أي منذ تقنين السلطة المرجعية بصفة نهائية وحاسمة. لكن المعطيات الجديدة التي فرضت نفسها على العقل الإسلامي في عصر "النهضة" دفعت إلى أن تصبح "المرأة" موضوعاً للجدل، لأن سلطة مرجعية جديدة هي "المدنيّة" أصبحت تنافس السلطة المرجعية السائدة. هنا تحوّل المخاطب إلى مجادل، فإما أن يخضع للسلطة المرجعية السائدة وترتيبها الصلب، أو يخضع لها مُعيداً ترتيبها، أو يواجهها بسلطة جديدة. . . إلخ. وفي كل الحالات يخرج الخطاب من حالة الاستقرار إلى حالة تموّج، وتتلاطم في صلبه استراتيجيات عدة تحاول إعادة صياغته عبر إعادة تشكيل سلطته المرجعيّة.

إن التاريخ التقليدي للأفكار لا يرى في هذا الوضع المعقّد إلاّ إمكانيتين:

أ) خطاب قديم = مضمون قديم + سلطة مرجعية قديمة.

ب) خطاب جديد = مضمون جديد + سلطة مرجعية جديدة.

لكن هذا الاختزال مضلّل لأنه يغفل إمكانيتين أُخريين:

ج) خطاب X = مضمون جديد + سلطة مرجعية قديمة.

د) خطاب XX = مضمون قديم + سلطة مرجعية جديدة.

إنّ هذا التوزيع الرباعي للإمكانيات يشهد على تعقّد الظواهر الخِطابيّة ويقوم دليلاً على أن تحليل المضمون لا يغني عن تحليل الخِطاب. والصورة التي يختزل فيها التاريخ التقليدي للأفكار الجدل حول "المرأة" هي صورة سطحيّة لأنها تتناول القضية من زاوية المضمون وليس من زاوية الخِطاب، كما أنها لا تهتمّ بتحديد "السلطة المرجعية" للخِطاب السائد.

لنحاول إذن تقديم ملامح صورة تنطلق من تحليل السلطة المرجعية للخِطاب وتتجسّد

بنماذج من نصوص المجادلات الحديثة حول المرأة.

٢ ـ الدرجة الصفر من الجدل: السلطة المرجعية المستقرّة:

تؤكد المعطيات التاريخية المتوافرة حالياً أن "المرأة" لم تصبح موضوعاً للجدل في الثقافة العربية إلاّ بحكم الاحتكاك بالحضارة الأوروبية، في فترة شهدت فيها هذه الحضارة بدورها جدلاً صاخباً حول الموضوع ذاته. لكن التحوّل إلى درجة الجدل لم يحدث دفعة واحدة، بل تدرّج من غياب الحديث عن المرأة إلى نشوء خطاب مستقل موضوعه المرأة، فإلى تحوّل هذا الخطاب من طور "التوضيح" و"الردّ على الأسئلة" إلى طور المجادلة والمناضلة.

والواقع أنه لا يمكن أن نحكم على خطاب بأنه تحوّل إلى جدل إلا إذا أثبتنا أنه خرج من الاستعمال العادي للمباني إلى استعمال جدالي. لكن تُطرح ههنا مشكلة كبرى: ما الاستعمال العادي؟ هل يمكن أن نحدّد في ألفاظ أو في صور أو في تراكيب لائحة الاستعمالات العادية ولائحة الاستعمالات غير العاديّة؟ قد تتّجه المقاربة السكونية للجدل إلى اعتبار ذلك ممكناً، بأن تجعل "العدول" إطاراً عاماً تُصنّف فيه الظواهر الجدالية الجزئية[1]، لكن ذلك لا يَقبل التطبيق إلاّ في حالات محدودة يكون فيها الاستعمال اللغوي مقنّناً موحّد النّمط، وهذا وضع شبه مثالي. لذلك نقترح مفهوماً إجرائياً هو "الدرجة الصفر من الجدل" لأن الغالب في الأوضاع الجدالية أنها لا تنشأ عن فراغ، فالناس لا يتجادلون حول مواضيع يختلقونها لخطة الجدل، بل حول مواضيع خاضعة للتوزيع المعرفي السائد في وضع حضاريّ معيّن. وكل جدل هو محاولة لإعادة ترتيب ذلك التوزيع تقابلها محاولة مضادة للمحافظة عليه. والمقياس المعتمد للتمييز بين العادي والجدالي ليس العدول اللّغوي أو الأسلوبي، بل العدول عن التوزيع المعرفي القائم. ففي المجادلة موضوع هذه الدراسة، كيف يمكن التمييز بين "الاستعمال العادي" و"العدول" عندما يتعلق الأمر بكلمة "المرأة"؟ هل من سبيل إلى تحديد استعمال "عادي" للكلمة يمكّن من التفطّن إلى النوايا الجدالية في استعمال الكلمة لدى طرفٍ مجادل؟

فبدل البحث عن "لغة عادية" في المطلق أو في المعاجم، يجدر التساؤل: ما هو القطاع المعرفي السائد (في بداية القرن العشرين) الذي كان يقنّن الحديث عن "المرأة" من

---

(١) يقول بِرِلْمان مثلاً: «بصفة عامة، نتفطّن لوجود نيّة حجاجيّة بفضل إشارة يُمثّلها استعمال معدول به عن اللغة العادية..»، المرجع السابق، ص٢٠١.

راجع الانتقادات الحديثة لمفهوم "العدول" في: O. Ducrot et J. M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p. 187.

زاوية وضعها الاجتماعي؟ هذا سؤال يمكن الإجابة عنه بموضوعية لأن الدراسة التاريخية للوضع المعرفي السائد تؤكّد أن هذا القطاع هو الفقه. فالسلطة المرجعية لخطاب "عادي" حول "المرأة" (أو: السلطة المرجعية المستقرّة) ينبغي تحديدها من خلال ذلك القطاع بالذات، بعكس التاريخ التقليدي للأفكار الذي يحدّدها عادة بالقرآن، متغافلاً عن أن العلاقة بالنصّ المؤسّس لم تكن مباشرة بل بواسطة شبكة خِطابيّة معقّدة ("العلوم الشرعيّة")، وأن الانتقال من الفقه إلى القرآن مثّل، كما سنبيّن، لحظةً من لحظات الانتقال من خطاب مستقرّ إلى خطاب مجادل.

ويجدر التنبيه إلى أننا لا نقصد بـ"الدرجة الصفر من الجدل" وضع اتّفاق مطلق، فالاتفاق هو دائماً معطى تاريخي محدّد بالزمان والمكان. بل نقول إن "الدرجة الصفر من الجدل" هي حاصلة جدل قد ضمر ونضب. يبدو مثلاً أن بعض الفقهاء قد دافعوا قديماً عن مواقف أكثر انفتاحاً بشأن المرأة، مثل أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، والطبري (ت٣١٠هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ)، ولربّما حدثت مجادلات بين المذاهب في هذا الأمر، لكن ذاك جدل قد انتهى. وفي كتب الفقه المعتمدة في المرحلة التي بدأ فيها الجدل الحديث حول المرأة، لا نجد لتلك المواقف أثراً فقد قُبرت وطويت معها حجج أصحابها. إن خطاباً ما قد استقرّ (مرحلياً) بسبب غياب المعارض، وهذا الخطاب يمثّل الدرجة الصفر من الجدل ومنه نقيس العدول إلى الاستعمال الجدالي[١].

ومثالاً للخطاب ذي السلطة المرجعية المستقرّة نقدّم نصاً من نصوص الجدل الحديث حول المرأة هو **الاكتراث في حقوق الإناث** للفقيه محمّد بن مصطفى بن الخوجة الجزائري، وقد نشر سنة ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م[٢]. يعتبر الكاتب نصّه دفاعاً عن حقوق المرأة، وقد لا يستقبل القارىء الحديث هذا الادعاء إلاّ بالتعجّب أو الاستهزاء حين تبدو له تلك "الحقوق" بسيطة. لكن لماذا يبدو الأمر على هذا الشكل؟

المنطلق في الجواب على هذا السؤال هو تحديد السلطة المرجعية للخطاب، فهي التي توجّه منطق الخطاب كلّه. وبدون تحديدها ينغلق النصّ عن القراءة بالمعنى الذي بيّناه.

(١) من هنا يتّضح أيضاً أن الكلمات التي يمكن أن تكون موضوعاً للاختلاف والجدل لا تقبل معنى "عادياً" ومعاني معدولاً بها. فالمعنى "العادي" هو معنى مستقرّ مؤقتاً وهو في الغالب "معنى بالغلبة"، أي أنه استقرّ لتغلّب أحد أطراف الجدال واحتكاره القول في المسألة. ومنذ اللحظة التي يبرز فيها معارض ذو شأن لـ"المعنى بالغلبة" ينتفي استقرار الاستعمال وتصبح الكلمة موضوعاً للجدل. يستوي بعد ذلك أن يستعملها المعارض في معنى جديد أو أن يستعملها المحافظ في المعنى القديم، لأن المتغيّر هو الوضع الجدلي برمّته. راجع صياغتنا لمفهوم "المعنى بالغلبة" في الفصل الثامن: «ثالوث الإصلاح...».

(٢) مطبعة فونتانة. ٩٨ص. اخترنا هذا النصّ خاصة لقلّة تأثره بالأسلوب "الحديث" في الكتابة ووفائه للطريقة الفقهيّة في عرض المسائل. نورد لاحقاً أرقام الصفحات في المتن ذاته.

لنقرأ مثلاً المقطع التالي المتعلّق بالكفاءة بين الزوج والزوجة: «الكفاءة تكون في ستّ: نسب وحريّة وإسلام وديانة ومال وحرفة، ثم القدرة على الجماع شرط الكفاءة كالقدرة على المهر والنفقة حتى إن المرأة إذا وجدت زوجها مجبوباً فرّق الحاكم بطلبها بينهما في الحال» (ص٣٠).

يبرز الخطاب في شكل مطلق إذ المخاطب ليس القائل/ الكاتب بل المجموع المجرّد لفقهاء المذهب الحنفي الذين يمثّلون مرجع الفتوى أي السلطة المرجعيّة للخطاب الفقهي، وهو قائم على منطق نظرية العقود، أي اعتبار مجموع المعاملات عقوداً بين أطراف تتحدّد بموجبها شروط وواجبات وحقوق، فالكفاءة شرط من هذه الشروط. ونظراً إلى أن الخطاب في طور الاستقرار، فإن الشروط المحدّدة تُقدَّم على أنها صالحة بقطع النظر عن الإطار الاجتماعي لتشكّل الخطاب أو تنزّله، لذلك تظل الحريّة بين شروط الكفاءة مع أن العبودية لقد أُلغيت، فالخطاب ليس انعكاساً آلياً للمجتمع وتطوراته.

لكن المسألة الأهمّ هي اعتبار "القدرة على الجماع" من شروط الكفاءة مع أنها لا تدخل في الحالات الستّ التي عدّدها، وإذا أُضيفت إليها أصبح العدد سبعاً. إن التحليل المجهري لهذا المقطع يكشف عن وجود ثغرة هي أن الحالات المعدودة لا تطابق العدد المعروض. وتفسير ذلك أنها أثر تدخّل يقوم به القائل/ الكاتب متأثراً بسياق القول/ الكتابة ليجعل الخطاب المطلق في صالح المرأة. ذلك أن الفقه الحنفي بالشكل الذي استقرّ عليه في العصور الأخيرة لا يجعل القدرة على الجماع شرطاً للكفاءة لكنه يعتبر فعلاً أن الجبّ (أي قطع العضو التناسلي) يقتضي فسخ عقد النكاح، «. . . ولولا أن الجبّ والعنة والخصاء تتنافى معها الزوجيّة، لأن المجبوب والعنين والخصيّ كالمرأة، والمرأة لا تتزوج المرأة، لولا ذلك لما جاز طلب فسخ عقد الزواج بحال»[1]. والفارق دقيق بين الموقفين لكنه مهمّ لفهم المنطق العام للخطاب. فالنكاح في الخطاب الفقهي «عقد يفيد ملك المتعة قصداً، ومعنى ملك المتعة اختصاص الرجل ببضع المرأة وسائر بدنها من حيث التلذّذ»[2]. فالتلذّذ هو حقّ الرجل، وفسخ عقد زواج من مجبوب الدافع إليه في الأصل خرُوج المجبوب من دائرة الرجال وليس مراعاة حقّ المرأة في التلذّذ، فسبب بطلان النكاح أنه لم يقع بين رجل وامرأة. فإذا أضاف الكاتب القدرة على الجماع إلى شروط الكفاءة، فكأنّه يجعل "التلذّذ" حقّاً للرجل والمرأة في آن فيكون ذلك للمساواة وجهاً.

والحاصل أن السلطة المرجعيّة ظلّت مستقرة، وهي الفقه، أي المجموعة المجرّدة

---

(١) الجزيري (عبد الرحمن)، **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٤، ص١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٥.

لفقهاء الحنفيّة والحاصل التراثي لنصوصهم. وقولنا "مجموعة مجردة" هو إشارة إلى أن الآراء المعروضة ليست نتيجة اتفاق، بل نتيجة مسار انتقائي يؤدي إلى تنظيم هرمي للسلطة المرجعيّة يلغي التنظيمات الفرعية الموازية، ويقيم سلسلة إسناد تأويلية تكون الممثّل المجرّد للمجموع. وتمتدّ هذه السلسلة في الفقه الحنفي من "كتب ظاهر الرواية"، وهي الكتب التي سجّل فيها محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) ما سمعه عن أبي يوسف (ت١٨٢هـ) عن أبي حنيفة، بالإضافة إلى المراجع الأربعة المعتمدة لدى الحنفية وهي: **المختصر** للقدوري (ت٤٢٨هـ)، ووقاية **الرواية** لصدر الشريعة (ت٦٧٣هـ)، و**المختار** للموصلي (ت٦٨٣هـ)، وكنز **الدقائق** للنسفي (ت٧١٠هـ)، ثم شروح هذه المراجع، فالهوامش على الشّروح، فالتعليقات على الهوامش... إلخ.

أما الموقف الذي يقدّمه الكاتب فهو غاية ما يمكن أن يبلغه الخطاب الفقهي في هذه القضيّة من دون أن ينسف منطقه الداخلي وتضطرب سلطته المرجعيّة.

وكي نتبيّن بوضوح أكبر الفارق بين موقف للكاتب وموقف للمخاطِب، الأول بصفته تفاعلاً مباشراً بين الفردَ والمجتمع، والثاني باعتباره تفاعلاً بواسطة خِطاب نسقي مغلق، نعرض للتحليل المقطع التالي المتعلّق بالطّلاق:

«اعلمْ أن الطلاق ليس واجباً ولا مندوباً وإنما أباحه الله تعالى رحمة بعباده لكن عند الضرورة فقط (...) فلا ينبغي أن تجعل العصمة التي بأيدي الرجال ألعوبة بحيث يطلّق الواحد منهم امرأته كيف شاء ومتى أراد وكأنما خلق الله تعالى النساء لهم بمثابة المتاع والحيوان. ولكن لا يمكن سدّ هذا الباب ولا التضييق فيه» (ص٥٧).

يتكوّن هذا المقطع من ثلاث وحدات، تبدأ الأولى بـ«إعلم» وهي وحدة تقريريّة. فالفقه الحنفي يضيّق أسباب انفصام عقد الزوجيّة إلى أقصى حدّ لكنّه، مثل كل المذاهب، يجعل الطلاق في يد الرجل دون المرأة[1]. وتبدأ الثانية بـ«لا ينبغي» وهي وحدة إنشائيّة تسجّل الواقع فعلاً في المجتمع وتعكس وعي الكاتب بالهوة بين الخطاب والواقع، وتكشف رغبة مكبوتة في أن يتغيّر الوضع، فالذات الكاتبة تنفصل لحظة عن المخاطِب المتعالي بفعل التمزّق بين الخطاب والواقع. وتبدأ الثالثة بـ«ولكن» وهي وحدة استدراكيّة: تنصهر الذات الكاتبة مجدداً في الخطاب لأن ضغط الواقع (أو بالأحرى، الشعور بضغط الواقع) لم يصبح بالقوّة التي تهدد استقرار الخطاب، إذ إن سدّ الباب والتضييق فيه يعني انتهاك ثابت في

(١) ثمة فارق بين الطلاق الذي يرتبط برغبة الرجل وحده وفسخ عقد الزوجيّة وهو حكم تطلبه المرأة من القاضي في حالات محدودة. فليس هو طلاقاً بل إبطال لعقد الزوجية نظراً لسقوط بعض شروطه، كما رأينا أعلاه في حالة المجبوب والخصيّ. كذلك يميّز الخطاب الفقهي بين الطلاق والخلع، والثاني يفتح للمرأة مسالك للخروج من عصمة الرجل بشروط مختلف فيها بين المذاهب.

الخطاب الفقهي حول المرأة هو إفراد الرجل بالعصمة، فكان لا بدّ من التضحية بالرغبة في التغيير في سبيل المحافظة على استقرار الخطاب. لذلك استدركت الذات موقفها المتطلّع إلى التغيير لتلتحم مجدداً بالسلطة المرجعيّة المطلقة التي يمثّلها المجموع المجرّد للفقهاء.

مثال أخير نعرضه في هذا الإطار هو ما يرد حول النفقة:

«يجب عليه (= الزوج) أيضاً آلات البيت وأدواته وما تنظّف به الزوجة وتزيل الوسخ كالمشط والدّهن والصابون وما تقطع به السُهوكة والصُنان من الطيب وما تغسل به ثيابها وبدنها من الماء. أما الخضاب والكحل والدواء وأجرة الطبيب والفاكهة والقهوة فلا يلزمه بل هو على اختياره. وأما أجرة القابلة فالراجح أنها على الزوج لأن نفعها معظمه يعود إلى ولده» (ص ص٣٧ ـ ٣٨).

يرتّب المقطع عناصر موزّعة على ثلاث مراتب: أ) الواجب، ب) غير الواجب، ج) المختلف فيه المرجَّح وجوبه.

تمثّل هذه العناصر مجموعة "حقوق" للمرأة لا تحصل عليها بنفسها (لأنها لا تشتغل) ولا بإرادة اعتباطيّة من الزوج بل تحصل عليها بحكم "الشرع"، فهي حقوق بمقتضى العقد الشرعي للزواج. ولو كان توزيع العناصر خاضعاً لمجرّد البداهة لما كان الطيب مقدّماً على أجرة الطبيب. فلا يُفهم هذا المنطق المقلوب إلا إذا رُبط بالتعريف الذي أوردناه سابقاً لعقد الزواج، إذ "حق" المرأة لا يكون واجباً على الرجل إلاّ بالمقابل الذي هو غاية العقد وهو التمتّع. فالرجل ينفق على زوجته في ما يتمتّع به، فليس الضروري ضرورياً ولا الكمالي كمالياً بالنظر إلى الزوجة، بل يكون ذا أو ذاك بالنظر إلى المتعة. من هنا كان الطيب مقدماً على أجرة الطبيب. كذلك ليس وجود القابلة ضرورياً إذ لا نفع فيه للزوج، لكن لمّا كان النفع فيه للولد الذي هو متعة للزوج ـ فينسب إليه دون أمه (لاحظ عبارة: «إلى ولده») ـ، استوجب الإنفاق على باب الترجيح دون القطع لأنه انتفاع بواسطة. فيتضح أن تمييز الضروري من الكمالي والواجب من غير الواجب لا يخضع لمنطق البداهة بل لمنطق الخِطاب، والخِطاب نسق صارم من التعريفات المترتبة عنها الأحكام المعروضة. فالسلطة المرجعية ليست العقل أو البداهة أو بادىء الرأي أو شعور الكاتب أو ضغط الواقع، بل نظام الخطاب الفقهي الذي لا يمكن أن يتّسع لأكثر من تلك "الحقوق".

III ـ الشريعة والمجتمع: السلطة المرجعية المهتزّة

١ ـ البنية الكليّة ومجموع الأجزاء:

«رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة.

وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتّع بقضاء الشهوة الجسدانية (. . .) وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصحّ أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن جاءت بأحسن منه. قال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة﴾ ـ الروم، آية ٢١»[1].

يختزل هذا المقطع التحوّل الرئيسي الذي شهده الخطاب الإسلامي حول المرأة. إن كتاب **تحرير المرأة** (١٨٩٩) لقاسم أمين يستمدّ قيمته ليس فقط من كونه يدافع عن مواقف منفتحة (وقد سبقه إلى بعضها مصلحون آخرون مثل الطهطاوي والشدياق)، بل خاصةً إنه يمثّل لحظة انقلاب السلطة المرجعية للخطاب وذلك بالتخلّي عن الثابت المرجعي للخطاب السائد، ألا وهو التعريف الفقهي للزواج المترتبة عنه الأحكام القديمة، ثم مواجهته بسلطة مرجعية أخرى هي القرآن مقروءاً خارج الشبكة التأويلية السائدة ("العلوم الشرعية") وداخل شبكة جديدة هي «شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن».

لم يكن القرآن ولا المدنية غائبين في خطاب الفقيه محمد بن الخوجة مثلاً، لكن القرآن كان يُوظّف لتدعيم أحكام الفقه وليس العكس لأن الدلالة القرآنية مقنّنة ومحوطة بسياج تأويلي هو العلم الشرعي. أما التمدّن فليس شيئاً آخر غير هذا العلم الشرعي أيضاً، لذلك يصف ابن الخوجة في أحد المواضع خُشونةً بعض سلوك المرأة ثم يقول: «وسبب ذلك كله هو جهلهن وجهل أزواجهنّ بعلم الدين المرادف للفظة التمدن عند غيرنا» (ص٦٤). فالسلطة المرجعية المستقرّة تنعكس في معادلة مطمئنة: فقه = قرآن = تمدّن. من هنا كان الإصلاح المنشود إصلاحاً سلفياً بالمعنى الحرفي، يقول «إننا لو سلكنا في كل أمر سبيل ديننا الكفيل بتشييد بناء النظام الإنساني وحفظ الحقوق وسعادة الدارين كسلفنا الصالح (. . .) لما وصلنا إلى هاته الحالة السيئة» (ص٦٥).

أما قاسم أمين فهو يستعمل في ظاهر الخطاب نفس العناصر كما سنرى، لكنه يقيم بينها علاقات جديدة. فقد رأينا، في قضية الزواج مثلاً، كيف انتقل من تعريف فقهي إلى تعريف قرآني. كذلك الأمر في الطلاق إذ يبدأ بالتقرير التالي: «إن من أجال النظر في نصوص الكتاب العزيز ولما اشتمل عليه من الآيات المقرّرة للطلاق وأحكامه يشعر بالنعم التي أفاضها الله على المسلمين. . .». أمّا «المطلع على كتب الفقه (. . .) يرى أن الفقهاء من أتباع الأئمة قد توسّعوا في أمر الطلاق ولم تطّرد طريقتهم على وتيرة واحدة في تطبيق الأحكام على الوقائع. . .» (٢: ٩٦ و٩٨).

(١) **تحرير المرأة**، ضمن: **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، تحقيق محمّد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦، ج٢، ص ص٨٣ ـ ٨٤. نورد لاحقاً أرقام الصفحات في المتن ذاته.

القرآن في مواجهة الفقه، هذه هي استراتيجية الخطاب الجديد حول المرأة. لكن يجدر أن ننبّه هنا إلى مسألتين:

الأولى، من الأخطاء الشائعة في التاريخ التقليدي للأفكار اختزاله هذا الوضع في وسم موقف أمين بالاجتهاد والرجوع إلى الدين الصحيح، مقابل وصف الموقف الفقهي بالانغلاق والتقليد. والخطأ هنا أن مؤرّخ الأفكار غير مؤهّل بصفته تلك لأن يفتي في الآراء أيّها أقرب إلى الدّين. بل تتمثّل مهمته في تحليل التجليات الموضوعية للظاهرة الدينية، فهي وحدها التي يمكن التأريخ لها. فعبارات "الدين الصحيح"، "الاجتهاد"، "التقليد"... إلخ، هي عبارات دينيّة لا معنى لها في تاريخ الأفكار أو تحليل الخطاب، لأنها لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه.

الثانية، إن الفقه لا يغيب عن خطاب أمين (كما أن القرآن لم يكن غائباً في خطاب الفقيه)، فالمسألة ليست رجوعاً إلى الأصل ولا انتقالاً من الفقه إلى القرآن بل اهتزاز للسلطة المرجعية في الخطاب حول المرأة. معنى ذلك أن الفقه يظل عنصراً حاضراً في الخطاب، لكنه يخضع لعلاقة ترتيبيّة جديدة. فإذا كان الفقه سلطة مرجعية في الخطاب السابق ونسقاً هرمياً صارم التنظيم، حتى رأينا الفقيه يعاين آفات الطلاق في الواقع لكنه يكتب: «ولكن لا يمكن سدّ هذا الباب ولا التضييق فيه» (راجع أعلاه)، فإنه يتحوّل في خطاب قاسم أمين إلى عناصر مفكّكة يمكن إعادة ترتيبها في الخطاب بشكل يسمح «بسد الباب والتضييق فيه»، وسبيل ذلك منهج الانتقاء الذي يحقّق مكسبين:

أ ـ انتقاء الأحكام الفقهية التي تدعم غرض المجادِل وإلغاء الأخرى التي ترد بعكس ذلك الغرض. لذلك نجد في **تحرير المرأة** كثيراً من الاستشهادات بأقوال الفقهاء ولكن في المسائل التي تدعّم رأي الكاتب. فالفقه لم يعد خطاباً، بل مجموعة نصوص (أقوال) مفكّكة؛ والفقهاء لم يعودوا مجموعة مجرّدة بل ذوات مشخّصة هي زيد وعمرو. كذلك يضطرب ترتيب المواقف الفقهية، أي السلطات المرجعية، فقد يستشهد بالهامش دون الشرح، أو الشرح دون المتن، وقد يتقدم ابن عابدين على الزيلعي، أو يرجّح ضعيف المذهب على مشهوره... إلخ. ذلك أن الفقه لمّا فقد صفة السلطة المرجعية، متحوّلاً إلى نصوص مفكّكة للاستشهاد، فقد أصبحت قيمة المنقول تتحدّد لا برتبة هذا في الخطاب الأصل (الفقه)، بل بحاجة الخطاب الجديد إليه، أقصد الخطاب الجديد حول المرأة[1].

---

(١) بعض المقاطع تشهد على ذلك بوضوح شديد مثل التالي: «قال الغزالي في التربية عبارة جميلة اشتهيت أن أوردها هنا...» (٢: ٣٣). فالغزالي لا يُستشهد به هنا لمكانته الفقهيّة بل لـ"جمال" القول و"شهرة" القائل.

ب ـ يتمثّل المكسب الثاني، وهو استمرارٌ منطقي للأوّل، في إلغاء التوزيع المذهبي أصلاً، فلا يقتصر الأمر على التسوية بين الشرح والمتن، والضعيف والمشهور، بل تستوي أيضاً المذاهب الفقهية، لا بل تستوي أقوال القائلين في المسألة وإنْ وردت خارج المذاهب أصلاً. إن هذه الظاهرة التي يحسبها التاريخ التقليدي للأفكار وجهاً من "الاجتهاد" ليست إلا ظاهرة خِطابيّة تخضع للقانون العام للتناصّ. فالنصّ المنتقل من سياقه الأصلي إلى سياق جديد يفقد علاقاته القديمة بالسياق. إن ابن خوجة وقاسم أمين كليهما حنفي المذهب، لكن مقطع «قال أبو حنيفة» (أو الزيلعي، أو ابن عابدين، . . . إلخ) في نصّ الأول تقريرُ حكمٍ بينما هو في نصّ الثاني حكايةُ قولٍ. فالمقطع الواحد يتّخذ دلالتين مختلفتين تماماً بحسَب وظيفته في الخطاب. ويتمثّل المكسب هنا في الاستفادة من عناصر خطاب سائد لتشييد خطاب جديد، مع توسيع دائرة الاستفادة إلى أقصى الحدود. مثال ذلك أن قاسم أمين يُلاحظ أن الفقه الحنفي يُمضي طَلاق الهازل والمخطىء والسكران فيقول: «ولكنا نحمد الله على أن في المذاهب الإسلامية الأخرى ما يخالف ذلك ويتفق مع أصول الشريعة ومصلحة العامة، ويمكن لمريد الإصلاح أن يأخذ به فيقرّر بعدم صحّة الطّلاق الذي يقع في تلك الأحوال» (٢: ٩٨). أو أنه يجد أصحاب المذاهب الأربعة يُمضون الطلاق بالثلاث فيقول: «نصوص القرآن كلها تأبى تأويلهم»، وهذه معارضة للفقه بالقرآن، لكنه يعارضهم أيضاً بالمذهب الجعفري (الشّيعي الاثني عشري) الذي يعتبر ذلك الطلاق واحداً[١].

إن توسيع دائرة الخطاب الفقهي (من الفقه الحنفي إلى المذاهب الأربعة، ومن مذاهب السنّة إلى مذاهب الشيعة . . . إلخ) بعد إلغاء كل هرميّة بين الخطابات المذهبية كما داخل خطاب المذهب الواحد، هو توسعة لدائرة الانتقاء خدمةً لأغراض الجدل وتدعيماً لخطاب الأنا بعناصر مفكّكة من خطاب الآخر. فالعناصر مشتركة بين الخطابين، وترتيبها وتوظيفها يحدّدان الكلّ، وهو ليس مجموع العناصر بل بنيتها العامة، وبذلك يتميّز خطاب عن آخر. والسؤال المطروح هنا: ما هي المعادلة العامة التي تترجم هذه البنية في الخطاب الجديد الذي استفتحه قاسم أمين حول المرأة؟

٢ ـ المعنى بين محدّداته ومثبتاته:

لقد ميّزنا بين السلطة المرجعية والاستشهاد. ففي ظاهر الخطاب تبدو الظاهرتان متداخلتين مترادفتين، وليس الأمر كذلك إلاّ إذا تبنينا منطق الخطاب ذاته وكان الخطاب في وضع استقرار. فالمعادلة المطمئنة التي استخرجناها من خطاب الفقيه (فقه = قرآن =

---

(١) الراجح أن الطلاق بالثلاث كان يعدّ طلاقاً واحداً إلى أن جعله الخليفة عمر بن الخطاب طلاقاً بائناً في عهده، فمضت المذاهب السنّية على اجتهاده في حين رفضته المذاهب الشيعيّة.

تمدّن) لا تستقيم إلاّ بهذا الترتيب، لأن الفقه هو السلطة المرجعية، أي محدّد المعنى، بينما العناصر الأخرى هي عناصر للاستشهاد، أي مثبتات المعنى[1]. وهي لا تثبّت المعنى إلا لكونه تَحدّد مسبقاً، ولا تصلح للاستشهاد إلاّ بأن يُعاد بناؤها بحسب ذلك المعنى. فالفقيه لا يقرأ آيات الأحكام في القرآن إلا وقد تحدّدت مسبقاً معانيها في ذهنه بحسب مذهبه الفقهي.

أما القول إن "علم الدين" «مرادف للفظة التمدن عند غيرنا»، فهو يغني عن التعليق. فهذا ترادف لا يستقيم إلا بتأويل بعيد للتمدّن الأوروبي.

فإذا اتجهنا إلى الخِطاب الجديد حول المرأة، كما يمثّله نصّ قاسم أمين **تحرير المرأة**، طالبين معادلة جديدة، فإن المسلك سيكون أكثر عسراً. ولا تأكد إلاّ لأمرين في هذا المسعى: **الأول** أن الخِطاب الفقهي لم يعد السلطة المرجعيّة؛ **الثاني** أن بنية الخطاب لم تعد مطمئنة مستقرّة، لأنها لم تعد قائمة على متساويات. فغاية ما يمكن إستنتاجه أننا أمام سلطة مرجعية مهتزّة، وأن سبب هذا الاهتزاز تنافس أكثر من مرجعية لاحتلال موقع السلطة في الخِطاب، وأن عاقبة هذا الاهتزاز تداخل السلطات المرجعية بمراجع الاستشهاد وقيام علاقات معقّدة غير ثنائية التساوي ونقيضه (= أو ≠)، كما رأينا في علاقة القرآن بالفقه مثلاً.

يجدر بنا إذن أن ننهج منهجاً آخر هو أن نستقرىء مجموع المراجع التي تسند المعنى، من دون القطع أهي سلطات مرجعية أم مراجع استشهاد، لنوزّعها من ثم إلى أقطاب محدودة، فنقيم المعادلة بين الأقطاب وليس بين العناصر. وبما أن الخطاب يتّجه إلى إرساء توازن جديد بين الوعي (الشرع) والمعاينة (المجتمع) يحلّ بديلاً من الخطاب القديم القائم على توازن فقد القدرة على الاستمرار، فإن كل العناصر تتوزّع بين قطبين: ١) الشرع؛ و٢) المجتمع.

٣ ـ ثنائية القطب

القطب ١: الشرع/الوعي:

لنتذكر أن الخطاب القديم كان متوازناً لأن سلطته المرجعية كانت مستقّرة منظمة تنظيماً صلباً. فكل عناصر "الشرع" من قرآن وحديث وشروح وحواشٍ وشخصيات ومذاهب... إلخ كانت تخضع لشبكة تأويلية محكمة البناء تشكّل الخِطاب الفقهي (وخطاب "العلوم الشرعية" عموماً). فإذا ما لُوحظ تعارض مع الواقع، فإن الحلّ لا يكون أبعد من الرجوع إلى ذلك الخطاب للتقيّد بأحكامه. أما إذا اتّسعت الهوّة واختلّ التوازن

---

(١) يُقابل ذلك تمييز القدامى بين الدليل والقرينة أو العلّة والعلامة.

أصلاً واهتزّت السلطة المرجعية، فإن العناصر القديمة تتشكّل في بنية جديدة. وقد ألمحنا إلى وضع الفقه الذي أصبح مرجع استشهاد قائماً على منهج الانتقاء. كذلك يُفصل الخطاب القرآني عن الخطاب الفقهي ويُوصل بشبكة تأويلية أخرى. فهو يُوصل مثلاً بمجموع الشرائع السماوية انطلاقاً من مصادرة أن جميعها متّفق على مساواة المرأة بالرجل («جاء في القصص الدينية المسطورة في الكتب السماوية...» ٢: ٢٦)؛ أو يُوصل بظاهرة التمدّن التي تمثّل مقياس التفوّق بين المجموعات البشرية («ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدّن جاءت بأحسن منه...» ٢: ٨٣). والأحاديث النبوية لم تعد تخضع بدورها للانتقاء المذهبي، بل يُنتقَى منها ما يخدم غرض المجادِل. لذلك ترد في النصّ من دون إشارة إلى مراجعها ولا تُقيَّد بالترتيب الرسمي لتلك المراجع (البخاري، مسلم...). وبالجملة، فإن العناصر المكونة لخطاب "الشرع" لمّا فقدت نظامها الأصلي أصبحت مرجعاً للاستشهاد خاضعة لقدرة صاحب النصّ على انتقاء ما يخدم غرضه منها وإنْ لم يبلغ بها ترتيباً جديداً. لذلك سيكون يسيراً على الخصم أن يردّ على الخطاب الجديد بأن يعيد نفس العناصر المنتقاة إلى سياق الخطاب القديم فيبطل قوتها المرجعيّة، ثمّ يعتمد بدوره منهج الانتقاء مطبَّقاً على المرجعية المنافسة (انظر لاحقاً).

ولمّا كانت العناصر قد فقدت تشكّلها الأصلي من دون أن تخضع لنظام جديد، فإن القطب الذي يجمعها، أي "الشرع"، يصبح خطاباً منطلقه المصادرة على المطلوب. فإذا كان الخطاب القديم ينطلق من التعريف ليفرّع الأحكام المترتبة عنه، بحسب نظام المنطق التقليدي الذي قامت عليه العلوم الشرعية (انظر ما ذكرناه سابقاً عن تعريف الزواج وأحكامه مثلاً)، فإن الخطاب الجديد ينطلق من مصادرةٍ ما لينتقي الشواهد عليها ويسمّي تلك المصادرة "أصلاً".

فإذا كان الخطاب القديم يقرّ بأن من "أصول" الشرع احترام المرأة، فقد كان غرضه المحافظة على الوضع القائم. فهو يعتبره وضعاً ناتجاً بالأساس عن الشرع وإنْ انحرف عنه في بعض الجزئيات. أما عندما يعلن الخطاب الجديد: «إن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة...» (٢: ١٥)، فإنه يقلب الوضع بأن يجعل هذا التقرير مصادرة الانطلاق في الخطاب كلّه.

وإذا كان الخطاب القديم سلفيّاً لأنه ينشد إعادة إخضاع الواقع بكل جزئياته إلى الخطاب، فإن الجديد سلفيّ بمعنى آخر، إذ تتمثل سلفيّته في محاولة إخضاع الكثير من جزئيات الخطاب إلى الواقع، وذلك بقلب العلاقة بين الأصل المفترض والعناصر المكوّنة للخطاب، فتكون هذه سنداً لذاك.

إن المصادرة التي ذكرنا لا تحدث معارضة في ذاتها، لكنها تصبح محلّ نزاع بالنظر

إلى نتيجتها، وهي غاية تقريرها ومعنى بلاغها. وهذه النتيجة يمكن أن يختصرها مثلاً المقطع التالي: «إن الدين الإسلامي قد تحوّل اليوم عن أصوله الأولى، وأن العلماء والفقهاء إلاّ قليلاً ممن أنار الله قلوبهم قد لعبوا به كما شاءت أهواؤهم» (٢: ١٥). بهذا يتضح بيت القصيد، ومن هنا يتأكد أن تلك المصادرة قد اتخذت دلالتين متناقضتين تماماً بالانتقال من خطاب إلى آخر(١).

يُلاحظ أيضاً أن إعادة تمثّل "الشرع" لا تتمّ فقط بإعادة توظيف عناصره الداخلية ولكن أيضاً بتجديد العلاقات بخارجه. فالتقرير التالي: «سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل...» (٢: ١٥) ينبغي أن يُحلَّل مثل التقرير السابق، إذ إن دلالته السطحية هي تفضيل الشرع الإسلامي على غيره من الشرائع من ناحية السبق. فهو بهذه الدلالة تواصلٌ مع الخطاب القديم، لكنه بدلالته العميقة ضربٌ لشرعية المتسلطين بقوة ذلك الخطاب، لأن السبق في الماضي يفترض التفوق في الحاضر. ولمّا كانت المعاينة تثبت عكس ذلك ولا سبيل إلى اتهام الشرع نفسه، فإن الاتهام يُوجَّه إلى الفقهاء بأنهم غيّروه. وبذلك ينتزع منهم الخطاب الجديد شرعية الحديث باسم الشرع ويحوزها لا بصفته خطاباً جديداً بل باعتباره عودة إلى "الأصل" والوضع الأوّل.

القطب ٢: المجتمع/المعاينة:

العودة إلى الأصل هي قمة التجذّر في الحاضر، لأن الخطاب يكون ضعيف الإقناع لو قام على المعاينة وحدها. وليس موضع الإشكال المعاينة في ذاتها، فالفقيه قديماً كان يعاين أيضاً ويسجّل الكثير من الظواهر التي تكدّره في المجتمع. لكن المهم ليس موقف

---

(١) يتميّز الخطاب الإصلاحي عامةً بميل شديد إلى تخريج "الأصول"، كما يتجسّد ذلك من خلال عناوين كتب كثيرة. ويظن البعض أن هذا المسلك يمثّل اجتهاداً جديداً أو يعبّر عن نزعة عقلية. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية تحليل الخطاب فلا يمكن أن نعتبر هذه الأصول إلاّ مصادرات. وقد كان للأفغاني ومحمد عبده الفضل في نشر هذه المنهجية الأصولية الجديدة، **الأول** بمجادلته للمادية في **رسالة الردّ على الدهريين**، حيث اعتبر أن الدّين يقوم على ثلاثة أصول في العقائد هي: شرف الإنسان وشرف الأمّة والإيمان بالغيب، وثلاثة أصول في الأخلاق هي: الحياء والأمانة والصدق؛ **والثاني** بمجادلته للعلمانية في كتاب **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** حيث وضع ثمانية أصول للإسلام قابل بها ستّة أصول للمسيحية ليستخلص أن الإسلام كان أكثر تقبّلاً للعلم والمدنية من المسيحيّة. ولا يخفى من خلال هذين المثالين وغيرهما أن "الأصول" ليست إلاّ مصادرات اقتضاها الجدل. فإذا اعتبرنا الأمر من زاوية تحليل الخطاب اتضح أن هذا المسلك ليس أكثر تماسكاً من المنهج القديم. وإذا نظرنا إليه من زاوية المواقف والمضامين فإننا نميل إلى هذا أو ذاك بحسب مطابقة الموقف لموقفنا ليس إلاّ. والواقع أن المعتزلة هم الذين حسموا المسألة حسماً واضحاً جريئاً في القديم بأن اعتبروا الأصول غير مستخرجة من الشرع بل يقيمها العقل ثم يشهد لها الشرع ويُؤوَّل بحسبها.

القائل بل وضع الخطاب. فعلى هذا المستوى، أي الخِطاب، لا يمكن أن تقوم معاينة، لأنه خِطاب تقرير بحت. أو بالأحرى إن الظاهرة تُعَايَن لتوضع في إحدى الخانات الخمس للخطاب الفقهي (الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام) لا أن تحل عنصراً في الخطاب قائماً بذاته.

وعليه، فإن الخطاب الجديد، من زاوية سلطته المرجعية، مخيّر بين أن يقيم المعاينة سلطةً مرجعية فيضعف سلطته على مخاطبين أنظارهم مشدودة إلى النصّ دون الواقع، أو أن يقحم المعاينة عناصر مفككة تتجاور مع العناصر القديمة، وقد تمّ تفكيكها بدورها، لتكون مثلها مجموعة من مراجع الاستشهاد. فليست المعاينة من الموقع الثاني إلا مضامين جديدة تحلّ في شكل قديم هو التقرير، لذلك قد ترد في شكل تقرير صريح («إن سلطان العادة أنفذ حكماً...»)، أو في شكل تعبير عن تجربة ذاتية («إني أكتب هذه السطور وذهني مفعم بالحوادث التي وردت لي بالتجربة وأخذت بمجمع خواطري...»، أو في شكل مُوهم بالموضوعية (إحصاءات الطلاق الواردة في آخر الكتاب). لكنها في كل الحالات لا تحوز قوة التقرير إلاّ بفضل موقعها العام في الخطاب وعلاقتها ببنيته العميقة.

فإذا كان الخطاب القديم يُعاين ليعاير ويقوّم، وإذا كان المتحدث باسم الخطاب القديم يُعاين ليثبت تفوّق الخطاب على الواقع، فإن الخطاب الجديد يُعاين ليجعل المعاينة جزءاً من السلطة المرجعية للخطاب، وليكرّس اهتزاز السلطة المرجعية القديمة بتوزيع عناصر الخطاب على أكثر من قطب، مقابل الاقتراب من استقرار جديد لا يقوم على ترتيب العناصر في شبكة تأويلية جديدة، بل ينشد استخدام كل العناصر المتاحة لتأكيد المصادرة المعروضة، تستوي في ذلك عناصر القطب الأول وعناصر القطب الثاني[1].

IV ـ المدنية: السلطة المرجعية الجديدة

١ ـ التواصل والتمايز:

علامة كون الخطاب في وضع استقرار هي وجود سلطة مرجعية مركزيّة تتفرع عنها أحياناً سلطات فرعيّة. أما إذا قام الخطاب على مصادرات تسندها مجموعة من العناصر

---

(١) طبّق طاهر الحدّاد هذه الاستراتيجية الخِطابيّة بشكل أكثر استفزازاً عندما قسّم كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٣٠) إلى قسمين، أي أنه قابل بين "الشريعة" و"المجتمع"، ولم يقتصر على نقل آراء القدامى بل عرض آراء فقهاء عصره. وبذلك كان أكثر جرأة في استعمال المعاينة لضرب السلطة المرجعية المستقرّة، دع عنك إحلال المعاينة سلطةً مرجعية مضادّة.

المفككة تتوزّع على أكثر من قطب ولا تخضع لنظام مركزي ولا لترتيب هرميّ، فهذه علامة اهتزاز السلطة المرجعيّة في خِطابٍ من دون حلول أخرى محلّها، أو على الأقل من دون التصريح بالسلطة الجديدة أو من دون القدرة على إعادة النظام للخطاب.

على أن وضع الاهتزاز هو في ذاته مكسب للخطاب الجديد لأنه يؤشّر على حصول تحوّلات لصالحه، بل إن من صالح هذا الخطاب أن يمدّد هذا الوضع أطول فترة ممكنة لكي لا يقطع جسور التواصل مع ممثّلي الخطاب القديم ومتقبّليه.

ذلك أن كل جدل يقوم على إحدى خطتين، إما التواصل وإما التمايز. **فالتواصل** خطة في الإقناع تجسّدها تقنيات شتّى، مثل التقبّل الجزئي أو الكلّي لمقدمات الخِطاب الآخر واستعمال مفاهيمه ومصطلحاته لإثبات عكس نتائجه، أو التغاضي عن مواطن الاختلاف وإبراز مواطن الاتفاق ليتحقّق التأثير في المُخاطَب، أو استعمال القوالب الجاهزة ("الكليشهات") والحِكم والأمثال لأنها تيسّر الوفاق... إلخ. أما **التمايز** فتجسّده تقنيات أخرى مثل الهزء بالخصم، أو الطعن في شخصه Argument ad hominem، أو تجهيله وإلزامه بالتدليل على عكس القضيّة Argument ad ignorentiam، أو الاحتجاج بإعلان المبدأ للتميّز عن الخصم... إلخ.

فالتواصل والتمايز خياران يتجسّدان في تقنيات لا حصر لها. وإذا كانت كتب البلاغة، الغربية خاصة، قد اتجهت منذ القديم إلى استقراء هذه، فإن سيطرة المقاربات السكونية للجدل قد جعلت تحليلها تجزيئياً مختزلاً. إن التقنيات لا دلالة لها في ذاتها بل تتأسّس دلالتها بحسب موقعها في البنية العامة للخطاب والوضع المُنتِج للجدل. وكنا أشرنا إلى المقطع التقريري: «إن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة...» (أعلاه). فالجزء "سمحاء" في هذا المقطع هو إعلان تواصل، لكن ذلك لا ينفي تناقض النتيجتين كما أشرنا، إذ إن التقرير نفسه يكون في صالح المساواة في الخطاب الجديد ودفاعاً عن نقيضه في الخطاب القديم. والملاحظ عموماً من استقراء **تحرير المرأة** لقاسم أمين أنه قائم على اختيار التواصل. ويتجسّد هذا الاختيار في تقنيات عديدة نشير إلى بعضها:

أ - **المزايدة الرمزية:** وهي مزايدة في القيمة الرمزية لرفع الاتّهام باستنقاص القيمة الفعلية. وهي نوعان:

- **المزايدة الوصفيّة،** كما هو الشأن في المقطع السابق، وكما يلاحظ عموماً من الاستعمال المكثف للنعوت بعد الألفاظ الدالة على المقدّسات ("الشريعة السمحاء"، "الشرع الحنيف"، "الدين الطاهر"، "القرآن الشريف"/ "القرآن العزيز"... إلخ).

- **المزايدة الانتمائية،** وتتضح في استعمالات مثل: "شرعنا"، "أمتنا"، "هدي نبينا"... إلخ. كما تتضح في ازدواج دور "الأنا"، فهي قائل وموضوع قول، ناقد

ومنقود، أداة النقد وموضوعه: «وإنما مثلنا الآن مثل رجل يملك رأس مال عظيم فيدعه...» (٢: ٢١)، «بالغنا في نسيان أن الأولاد هم صناعة الوالدين وأن الأمهات لهن النصيب الأوفر...» (٢: ٣١).

ب ـ **الإلزام بالاتفاق:** يتمثّل في إبراز مواضع متفق بشأنها داخل الجماعة لإلزام الخصم بالنتيجة تحقيقاً لاستمرار الاتفاق، ومن أمثلته:

ـ «التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة...» (٢: ١٤).

= نحن نتفق في طلب النهضة/ نهضة الأمة لا تتحقق إلا بالنهوض بالمرأة/ إذن ينبغي أن نتفق في طلب النهوض بالمرأة.

ـ «لا يمكن أن يتصوّر أحد أن العادات (...) تكون في أمة جاهلة أو متوحشة مثل ما تكون في أمة متمدّنة» (٢: ١٢).

= نحن نتفق في طلب التمدّن/ عادات الأمم المتمدنة تحترم المرأة/ إذن ينبغي أن نتفق في احترام المرأة.

ـ «إن تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل» (٢: ٤١).

= نحن نتّفق في طلب العفّة/ المرأة المتعلّمة أقرب إلى العفّة/ إذن ينبغي أن نتفق بشأن تعليم المرأة.

ج ـ **الإلزام بالاختلاف:** يتمثّل في تحقيق الاتفاق بين المجادِل والجماعة بتأكيد الاختلاف مع مجموعة أخرى، ومن أمثلته:

ـ «إن الدين المسيحي لم يتعرض لوضع نظام يكفل حريّة المرأة» (٢: ١٥).

= حرية المرأة ليست دعوة مسيحيّة/ نحن لا نتّبع المسيحيّة/ إذن نحن نساند حريّة المرأة.

ـ «ليس في أحكام الديانة الإسلامية (...) ما يُمكن أن ينسب إليه انحطاط المرأة» (٢: ٤٨).

= انحطاط المرأة بدعة دخلت على الإسلام/ نحن لا نتبع البدع/ إذن نحن نقاوم انحطاط المرأة.

د ـ **التخفيف من أثر الجدل:** وهو منحى يبرز في عبارات كثيرة مثل: «غاية ما أريد هو...»، «لست ممن يطمح إلى تحقيق آماله في وقت قريب»، «فإن أخطأت فلي من حسن النيّة ما أرجو معه غفران سيئة خطاي»، «إنّي أدعو كل محبّ للحقيقة أن يبحث معي»، «لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم فذلك غير ضروري»، «ربما يتوهّم ناظر إنّي أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة لكن الحقيقة غير ذلك»، «إنّي لا أقصد

رفع الحجاب الآن دفعة واحدة»، «ولا نريد البحث في هذا الموضوع»... إلخ.

٢ ـ القوة/ التأهل/ القابلية:

إن المقاربة السكونية للجدل تختزل هذا في الحجج وهذه في تقنيات عرضها. فكأنها تعتبر واضحة في ذاتها قضيّة ترجّح حجّة على أخرى، مع أن الناس مختلفون دائماً في تحديد القوي أو الضعيف من الحجج. وعلى افتراض تسليم البعض بضعف حجته، فهو لن يسلّم بالضرورة بصحّة نتائج خصمه، بل يرجع ذلك إلى براعته في الجدل وقدرته على التمويه والاستدراج. وقديماً اتهم الغزالي الفلاسفة بأنهم يوهمون النّاس بقوّة مقولاتهم في الإلهيات بتقديمهم الرياضيات والمنطقيات[1].

فالتسلّط بقوة الخطاب هو أوسع من الحكم على حجّة بأنها قويّة أو ضعيفة، إذ لا ضعف ولا قوة للحجّة في ذاتها بل بحسب الوضع العام للجدل، ولا سيما العلاقة بين الخطاب والقائل، وبين الخطاب والسلطة المرجعيّة.

فقاسم أمين يمكن أن يقدّم حججاً "قوية" تثبت أن الدّين الإسلامي أقرّ للمرأة بالمساواة، لكنه لن يتسلّط بقوّة خطابه لأن العلاقة بين الخطاب والقائل ضعيفة. إن حججه في **تحرير المرأة** تستند إلى التأويل الديني، فإذا ما عارضه الأزهر، أي المؤسسة التي تحظى بالشرعية الاجتماعية لتمثيل الخطاب الديني، فإنه يغدو محجوجاً ولا تشفع له خطته في إقامة التواصل مع القديم. ليس المهم أن تكون الحجج قويّة طالما كان وضع القائل بها ضعيفاً، لأن الخطاب ليس القول ذاته بل آليات إجراء القول ليكون مقبولاً وشرعياً[2].

وهكذا يتبيّن لنا أن الأزواج: مقنع/ غير مقنع، صواب/ خطأ، قويّ/ ضعيف، لا يمكن أن تكون مفيدة في تحليل خطاب جدالي إلاّ بالخروج من مستوى التحليل والانخراط في الجدل. والالتزام بالتحليل الموضوعي يدفع إلى صياغة مفاهيم إجرائية أخرى. فبالنظر إلى العلاقة بين الخطاب والقائل نقترح الزوج: مؤهل/ غير مؤهل. فالقائل المؤهل هو

---

(١) «من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج، إذا أُورد عليهم إشكال في معرض الحجاج، قولهم: إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفيّة، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكيّة، ولا يتوصّل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلاّ بتقديم الرياضيات والمنطقيات. فمن يقلّدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك أن علومهم مشتملة على حلّه، وإنما يعسر عليّ دركه، لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصّل الرياضيات...». الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ط٧، ١٩٧٢، ص٨٤.

(٢) لا ينفي هذا أن تغيّر الوضع الجدالي قد يؤدي إلى تحوّل في الخطاب الديني فتصبح الحجج والمواقف التي اعتبرت مرفوضة مبتدعة، حججاً مقبولة معتمدة، بل رسميّة، كما تدلّ على ذلك شواهد كثيرة من تواريخ المجتمعات الدينيّة.

الحائز على شرعية القول، مثل رجل الشرع بالنسبة للخطاب الشرعي، والأستاذ بالنسبة إلى مادة اختصاصه، والمسؤول الإداري بالنسبة إلى دائرة التفويض التي تُسند إليه . . . إلخ. أما بالنظر إلى العلاقة بين الخطاب وسلطته المرجعية فنقترح الزوج: قابل للجدل/ غير قابل للجدل. القابل للجدل هو ما منحه وضع حضاري معيّن هذه القابلية. وبالجملة، ليس الجدل تراشقاً بالحجج لتمحيصها والموازنة بينها، فهذا وضع استثنائي لا يكاد يتحقق إلاّ في حالات محدودة، بل هو استراتيجيات تتنافس لحيازة التأهّل واستمناح القابليّة.

لقد اختار قاسم أمين خطة التواصل ليدفع الخطاب السائد إلى إعادة ترتيب أجزائه ترتيباً يسمح بالوصول إلى مضامين مجددة ومواقف جديدة حول المرأة. ولم يأتِ الردّ عليه مجرّد رفض لأفكاره، بل كان خاصةً رفضاً لإعادة الترتيب المقترحة. إن قراءة الردّ الأزهري[1] تؤكد أن الخطاب السائد لم يمضِ إلى أبعد من استعمال نفس المنهج، أي انتقاء العناصر التي تخدم أغراض الجدل، ولكن مطبّقاً على المرجعية المقابلة، أي التمدّن الغربي، مُحقِّقاً بذلك ثلاثة مكاسب: **أولاً**، أن يرفع عن الخصم صفة التأهل للخوض في مواضيع "شرعيّة"؛ **ثانياً**، أن يرفع عن السلطة المرجعية صفة القابليّة للنقاش (تكريس المعادلة فقه = قرآن = تمدن)؛ **ثالثاً**، أن يكشف السلطة المرجعيّة المستترة في خطاب الخصم، أي التمدن الغربي، لتتحوّل المجادلة من الثنائية: مع المرأة/ ضدّ المرأة إلى الثنائية: الإسلام/ الغرب (الكفر)، فيكون انتصار القديم يسيراً في مجادلةٍ مسرحُها مجتمع إسلامي.

لقد كان أمام قاسم أمين أحد خيارين: إما أن يواصل الخطة ذاتها، فيردّ على الردّ بطريقة التواصل ويعمّق اهتزاز السلطة المرجعية لخِطاب الخصم بسيلٍ من "الحجج" المضافة، وإما أن يعيد تشكيل خِطابه تشكيلاً جديداً لينقل المجادلة برمتها إلى ميدان آخر يكون فيه الأكثر تأهّلاً، ويكون فيه موضوعه قابلاً للنقاش، ويتجنب من خلاله تهمة تمثيل الطرف الثاني في ثنائية: الإسلام/ الغرب.

إن التاريخ التقليدي للأفكار يزعم أن **تحرير المرأة** (١٨٩٩) هو مرحلة في التطوّر الفكري لصاحبه، وأن **المرأة الجديدة** (١٩٠٠) يُشكّل مرحلة أخرى[2]. وهذا زعم غريب، ليس فقط لأن السنة الواحدة الفاصلة بين الأثرين لا تكفي لحصول هكذا تطوّر، بل لأن إعداد كتابٍ لا يتمّ في بضعة أسابيع، ولا سيما بذلك الكمّ الهائل من الاستشهادات الواردة في **المرأة الجديدة**، إلا إذا كان فكر الكاتب قد استقرّ منذ فترة طويلة.

(١) البولاقي (محمّد)، **الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس**، القاهرة، ١٨٩٩.
(٢) انظر مثلاً: عمارة (محمّد)، **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، م. س، ص٨٤.

٣ ـ تطوّر الموقف أم تحوّل الخِطاب؟

لا تطوّر إذن، بل خِطاب واحد يتحوّل من طور الكمون إلى طور الإفصاح، يعيد ترتيب عناصره المفكّكة ضمن نظام جديد قائم على سلطة مرجعية موحّدة. فإذا كان **تحرير المرأة** محاولة للدفع نحو إعادة ترتيب السلطة المرجعية القديمة، فإن **المرأة الجديدة** هو إعلان سلطة مرجعيّة جديدة، ويبدو ذلك واضحاً منذ الجملة الأولى: «المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدّن الحديث» (٢: ١١٩).

إذن، السلطة المرجعية الجديدة هي "التمدن" (الحداثة بمصطلحنا اليوم). فقد رأى قاسم أمين أن من الأنسب إليه التحدث باسم هذه السلطة الجديدة من المجادلة انطلاقاً من مرجعية السلطة السابقة، لأنه انتبه إلى أن حججه قد تكون قويّة في بنيتها لكنها تظل ضعيفة في تقبّلها، إذ إن صوت المحافظ هو دائماً الأقوى في مجتمع يقرّ له باحتكار خطاب الشرع ويؤهّله وحده لتمثيله. أما إذا ما تحوّلت السلطة المرجعية إلى التمدّن فيصبح صوت قاسم أمين الأقوى. وقد سجّل بنفسه الملاحظة التالية: «من الغريب أن الذين لم يرق في نظرهم إعجابنا بالأوروبيين اضطروا جميعهم بما فيهم الشيخ الأزهري، أن يستشهدوا في الردّ علينا بآراء بعض العلماء والكتّاب الأوروبيين» (٢: ٢١٠). وسواء أأدرك مغزاها أم لم يدرك، فالأكيد أن الظاهرة التي يشير إليها تبيِّن أن وضع "المرأة" قد أصبح مهيّأً للانتقال إلى ميدان جديد، وأن هذا الانتقال هو أكثر يُسراً من محاولة إعادة ترتيب الخطاب القديم. بعبارة أخرى: ليس الممكن أن يُنافسَ الأزهريَّ على التأهّل للتحدث باسم خطاب الشرع، بل الممكن هو أن تخرج قضية "المرأة" من خطاب الشرع إلى خطاب جديد يكون التمدّن سلطته وموضوعه.

لذلك أعلن نصّ قاسم أمين منذ مقطعه الأول السلطة الجديدة وهي التمدّن، وأظهر بذلك أنه تحوّل من خطة التواصل إلى خطّة التمايز. يكفي أن نقارن بعض المقاطع لنتبيّن أنه لم يحدث تطوّر من موقفٍ إلى موقفٍ، بل أعيد تشكيل الخطاب فتحوّل الإضمارُ إلى تصريح وذلك تبعاً لوضع السلطة المرجعيّة التي كانت كامنة ضمن عناصر مفككة وأصبحت واضحة تمثّل نوعاً من الخطاب المركز.

فـ **المرأة الجديدة** الذي يبدأ بإعلان صريح بربط قضية المرأة بسلطة التمدن لا يقف عند ذلك الحدّ، بل يربط الكلّ بالغرب والعلم («بدأ ظهورها في الغرب على إثر الاكتشافات العلمية. . .»). وبعد عرض أطوار انتقال المرأة الأوروبية إلى الوضع الجديد لا يتردّد في التصريح: «هذا التحويل هو كل ما نقصد». كما أن مقاطع كثيرة في النصّ تصبح قائمة على منطق إلغائي لا يترك للمخَاطب فرصة إيهام نفسه بالتوفيق بين خطابين: «إن نتيجة التمدّن هي سَوْقُ الإنسانية في طريق واحدة» (٢: ٢١٠)، أو هي مستندة إلى حتميات تلغي القدرة

على الاختيار أصلاً: «نحن منساقون في هذا الطريق بقوّة لا يستطيع أحد مقاومتها...» (٢: ١٦٩).

ومن الواضح أن الخطاب قد تحوّل هنا من خطّة التواصل إلى خطّة التمايز. ولو حلّلنا التقنيات الاستدلالية في النصّ الثاني لألفيناها من غير الأصناف التي وجدناها في النص الأول. بل إنّ صريح النصّ يُغنينا عن تفجير دلالاته الضمنية. لنقرأ مثلاً المقطع التالي: «إذا كان هذا هو اعتقادنا فهل يصح أن يصدّنا عن المثابرة في المضي إلى تحقيق آمالنا أنّ الجمهور من العامة لم يلتفت إليه، أو أن بعض الكتّاب أظهروا السخط عليه (...). ولو كان أهل الأزهر يشتغلون بفهم مقاصد دينهم (...) لما اختلفوا معنا في شيء مما قلناه» (٢: ١٢٠ ـ ١٢١). فهكذا مقطع لا يترك مجالاً للتواصل مع مساندي الخطاب القديم: الرأي العام والممثلين الرسميّين لخطاب الشرع وعدد من الكتّاب... إلخ.

إن دعوانا بأن الأمر لا يتعلّق بتطوّر في الموقف بل بخطاب يُعاد تشكيله حسب استراتيجية جديدة يمكن اختبارها، أي الدعوى، من خلال أبرز مسألة جسّدت في نظر الدّارسين ذلك التطوّر المزعوم وهي الموقف من الحجاب. لقد خُصّت هذه القضية بالدرس وقامت المقارنة بين **تحرير المرأة** و**المرأة الجديدة**، فبدا للدّارسين أن موقف قاسم أمين قد تطوّر بين الأثرين، إذ يرد في الأول مثلاً: «ربما يتوهّم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرّة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنّي لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسّك بها. غير أني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية» (٢: ٤٣). وفي الثاني يرد مثلاً: «أوّل عمل يعدّ خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره» (٢: ١٤٤).

والواقع أن لا تطوّر، أو بالأحرى ليس فكر قاسم أمين هو المتطوّر بل المتطوّر، حسب فكره، هو التمدّن الإنساني الذي يمرّ بمراحل أربع (انظر لاحقاً). فحكم الحجاب متحدّد بدرجة التمدّن التي يكون عليها مجتمع من المجتمعات. لذلك وردت في المقطع الأول قرينة "الآن" (وأيضاً "لا أزال") لأن الحكم الذي يصدره يرتبط بوضع المصريّين في التطوّر، وهو صادر باسم الشرع وليس باسم التمدّن، فالثاني لمّا يحلّ بعد سلطة مرجعيّة في الخطاب. أما الموقف ذاته فلم يتغيّر بين الأثرين، بل يُشار إليه في **تحرير المرأة** من طرف خفيّ، كما يبدو مثلاً في المقطع التالي: «كل من عرف التاريخ يعلم أن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم...» (٢: ٥٩). يُضاف إلى كل هذا أن **تحرير المرأة** قائم على خطّة التواصل، وأن المقطع المشار إليه مصاغ بحسب تقنية التخفيف من وقع الجدل. وعلى هذا النحو يمكن أن نفسّر أغلب ما بدا للدارسين تطوّراً في فكر قاسم أمين.

وإذن فالتطور الحقيقي لا يتعلّق بالموقف بل بانتظام الخِطاب، لذلك ينبغي أن تظلّ "السلطة المرجعيّة" الوجهة الرئيسيّة للتحليل. ومن الأسئلة المطروحة في هذا المجال: ما وضع السلطة المرجعية القديمة في الخطاب الجديد؟

٤ ـ متاهات السلطة المرجعيّة:

من الطبيعي أن يتقلّص الاهتمام بالسلطة المرجعية القديمة. يتأكد ذلك سواءً أبحثنا فيها من زاوية مجموع عناصرها أو من جهة مُصادراتها العامة. أما العناصر فهي واضحة الغياب في الخطاب الجديد، فبالكاد نجد إشارات إلى الفقه أو القرآن أو الحديث أو المذاهب وغيرها من العناصر التي عدّدناها سابقاً. أما المصادرات فلم تغب لكن مساحتها تقلّصت، فلا تشغل إلا مقاطع محدودة على النمط التالي: «والمطّلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة هو من أنفس الأصول التي يحقّ لها أن تفتخر به على سواها، لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرناً مضت الحقوق التي لمْ تنلها المرأة الغربية إلاّ في هذا القرن» (٢: ١٢٢).

يختصر هذا المقطع مجموع مصادرات تعرّضنا لها سابقاً، لكنه لم يعد يسند هذه المصادرات بشواهد لأن وظيفتها في الخطاب لم تعد وظيفة مركزيّة، ولأن الخطاب الجديد لم يعد معنيّاً بوضع الخطاب القديم ولا مصرّاً على التواصل مع ممثّليه. لقد كانت المصادرة في السابق منطلقاً متفقاً عليه لمحاولة إقامة الاتفاق في النتائج المترتبة عنه، أما في الوضع الجديد، فهي "إعلان مبدأ" بقصد تعميق التمايز بين خطابين وبين موقفين.

لكن الأهمّ أن نلاحظ أن الخطاب الجديد، وقد انتقل من الجدل الكلامي إلى الجدل التأسيسي (انظر لاحقاً)، يحلّ ما كان غامضاً: لقد أشرنا سابقاً إلى أن "الأصول" المفترضة للشرع هي مصادرات وأنها لا تحظى بقوة تأسيسية في الخطاب لأنها لم تُستقرأ من الفروع بل هذه قد انتُقيت لتكون شاهداً عليها. وقد كان ذلك الغموض مقصوداً، لأن الحلّ المنطقي الوحيد لإثباتها هو الاستناد إلى سلطة تقع خارج الشرع[1]. وهذا ما كان الخطاب في طوره السابق قد جعله مخفياً ثم كشف عنه في الطّور الثاني: «إذا استخدمنا **عقولنا** واتخذنا الفكر السليم رائداً لنا، فلا شك أن نختار المذهب الذي يتّفق مع **مصلحتنا** وتتوفّر به **منافعنا**، ولا نخشى بعد ذلك أن يقع اختيارنا مخالفاً للحقّ والصواب، لأن المنافع الصحيحة التي تقوم على قواعد الفكر السليم هي من الحق الذي يدافع عنه **الشرع**...» (٢: ١٥٣).

العقل ومصلحة الأمة هما اللّذان يحدّدان الأصل، والشرع يكون لذلك شاهداً. هذا

(١) راجع الهامش رقم (١) ص ١٧٢.

هو الوضع الصريح للمسألة. فلا داعي إذن إلى إعادة بناء شبكة تأويلية جديدة، بل يكفي أن نعاين المصلحة العامة حتى تتحدّد أصول الشّرع، نظراً إلى أن الشرع لا يُمكن أن يعارض مصلحة الأمة.

والواقع أن المعاينة ليست بدورها إلا شبكة تأويلية تتجه نحو التماهي بالسلطة المرجعية الأصلية (كما تماهى الفقه والشرع في الخطاب القديم) فهي قائمة على مجموعة مصادرات موجّهة للرؤية مثل ترادف العقل والشرع، واشتراك كل أفراد الأمة في نفس المصالح، . . إلخ.

وقد ذكرنا سابقاً أن الخطاب الجديد كان مخيّراً بين أن يقيم المعاينة سلطة مرجعية جديدة مع المجازفة بإضعاف سلطته على المخاطبين، أو أن يقحم المعاينة عناصر مفكّكة لتبدو مجموعة من مراجع الاستشهاد. وقد وجّه الخيار الثاني نص **تحرير المرأة**، ثم لما ضعف الأمل بتحقيق التواصل وجّه الخيار الأول نصّ **المرأة الجديدة**. والمعاينة ليست تسجيل الواقع بل النظر إليه من خلال شبكة تأويلية أخرى. والمجتمع الإسلامي أو الغربي ليس المعاينة ذاتها بل تمثّلاتها. أما الموضوع فهو التمدّن المنشود للأوّل المتحقّق في الثاني. فالسلطة المرجعية للخطاب الجديد هي التمدّن، والمثقف الجديد هو الأكثر تأهّلاً للتحدّث باسمها لأنه الأقدر على معاينة المجتمعين الإسلامي والغربي في آن.

وبالجملة، فإن السلطة المرجعية للخِطاب القديم قد أصبحت في الخِطاب الجديد مصادرة مكتفية بذاتها لا تحتل منه إلاّ حيزاً محدوداً.

٥ ـ السلطات المرجعية الفرعيّة:

أما السلطة المرجعية الجديدة فيمكن تفريعها إلى سلطات جزئية بحسب المجال الذي ترتبط به المعاينة، فنميّز بينها أربعاً:

أ ـ المدنية/ معاينة التاريخ: كما كان احتكام المسلمين إلى أئمة المذاهب وضعاً حتمياً يفرضه تعذّر الاجتهاد لفقدان أدواته، كذلك تصبح "أحكام" التاريخ حتمية لأنهم (= المسلمون) ينتمون إلى الإنسانية الخاضعة للتاريخ، المتجهة حسب توجهه. وهذه الحتمية الجديدة عنوانها التطوّر، وأدوارها أربعة بالتالي وهي: دور الفطرة، ودور تشكل العائلة، ودور بداية المدنية، ودور استحكام المدنية. ويقابل كل دور وضع معيّن للمرأة: المرأة المساوية للرجل، ثم المرأة الخاضعة للرجل، ثم المرأة في بداية التحرّر، ثم المرأة المتحرّرة (٢: ١٣٢). وبما أن «نتيجة التمدّن هي سَوْقُ الإنسانية في طريق واحدة» (٢: ٢١٠)، وأنه يُشاهد عياناً أن أقواماً قد وصلوا إلى الطور الرابع فلم يعد من مناص للمصريين، قناعةً أو تسليماً، سوى أن يسلكوا نفس الأدوار وأن يمرّوا بنفس الأطوار

«نحن منساقون في هذا الطريق بقوّة لا يستطيع أحد مقاومتها...» (٢: ١٦٩). من هنا قام التمدّن سلطةً مرجعيّة في الخطاب بمعنى أن الأحكام الناتجة عنها تُعتبر مقبولة ضرورةً مسلّمة تأكيداً. كما يتضح أن علاقة المعاينة بالتاريخ هي مثل علاقة الفقه بالشرع، فهي خاضعة لشبكة تأويلية معقّدة. فالتاريخ الذي يبرز في النصّ ويُحتكم إليه في المعاينة هو تاريخ غائيّ حتميّ ذروته المستقبل وليس اهتمامه الماضي، كما أنه ليس هو الوقائع الخام بل المعنى العام الذي تجسّده. إنه التاريخ كما صوّرته بعض المدارس الإحيائية في نهاية القرن التاسع عشر، أي التاريخ المتجه نحو غاية قصوى تجتمع حولها الإنسانية جمعاء.

ب ـ المدنية/ معاينة الواقع الغربي: يُلاحظ في نصّ **المرأة الجديدة** استشهاد مكثّف بحوادث واقعة في الغرب (أوروبا ـ الولايات المتحدة) غايته إثبات أن المرأة جديرة بالحريّة، قادرة على مساواة الرجل في الشؤون العامة، خاصةً شؤون العلم والفكر والسياسة. إنّ الوقائع العديدة المعروضة لا تمثّل مجزّأةً سلطة ما، بل انتظامها في خِطاب سلطتُهُ التمدّن هو الذي يمنحها قيمة إقناعيّة. فالمعاينة الواردة في المقطع التالي مثلاً: «إذا زرت مدرسة عموميّة وجدت البنات يدرسن مع الصبيان في مكان واحد، والأستاذ الذي يلقي الدرس رجلاً أو امرأة بلا فرق» (٢: ١٢٩)، لا تخدم الخِطاب الجديد إلاّ لأنه يضع تعليم النساء نتيجةً والتمدن أصلاً. مقابل الصورة التقليدية في خطاب الفقيه: «إذا كان الرجل قائماً بتعليم زوجته فليس لها الخروج لسؤال العلماء، وإنْ قصر علمه ولكن ناب عنها في السؤال فأخبرها بجواب العالِم فليس لها الخروج أيضاً، فإن لم يكن ذلك فلها الخروج للسؤال...» (ص٢٧). كذلك شأن المعاينة الواردة في المقطع التالي: «لم يترتّب على اشتغال النساء بالوظائف العمومية أنهنّ أهملن ما يجب عليهن في منازلهن...» (٢: ١٢٨)، فإنها لا تتحدّد دلالتها إلا بربطها بالمخاطَب المنشود إقناعه، أي الرجل المصري المتعوّد أن تخدمه في البيت أمّ أو أخت أو زوجة. بعبارة أخرى: يمثل "التمدّن" الغربي مدوّنة مفتوحة تنتقي منها "المعاينة" ما يخدم غرض المجادلة. والعناصر المنتقاة لا تحوز قيمة إقناعيّة إلا باعتبار الوضع العام للجدل والبنية المخصوصة للخطاب.

ج ـ المدنية/ معاينة أقوال المراجع: غابت أسماء أبي حنيفة والشافعي والزيلعي وابن عابدين ومحمد عبده في نصّ **المرأة الجديدة**، وحلّت محلّها عشرات الأسماء "الأعجمية": فرشلو، كوندرسيه، مانتجازا، شامبل، ستوارت ميل، بيكنسفيلد، هوجو، فلوري، دروزيه، لامارتين، شيلر، روسو، سبنسر، ديمولان... إلخ. وهي أسماء تتراوح بين المشهور والمغمور وتتوزّع بين طوائف ثلاث: رجال السياسة الذين يمثّلون سلطة التجربة، رجال الفكر والأدب الذين يمثّلون سلطة العقل، الأطباء وعلماء النفس الذين يمثّلون سلطة العلم والاكتشافات الحديثة. فالمجموع قد قام مقام الفقهاء في

النصّ السابق، أو بالأحرى إن الانتقال من السلطة المرجعيّة القديمة إلى السلطة المرجعيّة الجديدة قد حوّل القول المرجعي من فقه الشرع إلى فقه الحضارة والتمدّن. لم يكن لإيراد الاسم الأعجمي أن يصبح مسلكاً للإقناع إلا لأن السلطة المرجعيّة في الخطاب قد تغيّرت. كما يُلاحظ أن إيراد هذه الأسماء كان مؤشراً على قيام توزيع جديد في الخطاب يلغي المقابلة القديمة: إسلام/ غرب ويقيم بدلها المقابلة: إصلاح/ محافظة. فتصبح الحقيقة موزعة في الإسلام كما في الغرب بين من يعمل على إصلاح وضع المرأة ومن يصرّ على الحفاظ على الوضع القديم.

من هنا يصبح جائزاً أن يتفق زيد وهربرت ضد عمرو. ويلاحظ أيضاً أن الاستشهاد بهذه الكيفية مختلف عن ذاك الوارد في الردّ الأزهري، إذ الثاني من باب «وشهد شاهد من أهلها»، أي إنه ليس استشهاداً مرجعياً بل تبكيتاً للخصم. فيتضح مجدّداً أن المقطع الاستشهادي الواحد يمكن أن يتّخذ دلالتين متعارضتين بحسب وظيفته في الهندسة العامة للخطاب. ثم إن المُخاطَب ليس بالضرورة عارفاً بالأشخاص المذكورة أسمائهم في النصّ، بل الأرجح أن المذكورين كانوا في الغالب نكرات في ذهن المتقبّل العربي، لكن هذا ليس مهماً لأن القيمة الإقناعية للاستشهاد تتعلّق بالاسم وليس بالمسمّى. فالاسم الأعجمي سلطة في ميدان التمدّن (بحسب ظروف بداية القرن الماضي)، مثلما أن الأسماء القديمة كانت سلطات في ميدان الشّرع. وقد تكون أعجمية الاسم كافية وحدها لتحقيق الإقناع.

د ـ **المدنية/ معاينة العلم**: إذا كان التمدّن مرادفاً للعلم الديني في الخطاب القديم (راجع أعلاه)، فإن العلم الناتج عن التمدّن الحديث يحظى بقوّة إقناعيّة لا ريب فيها، لأنه مرتبط بمعاينات مباشرة ومؤثرة مثل الاطلاع على المكتشفات والمخترعات وتبيّن أثرها الإيجابي في حياة الأفراد. فـ"العلم" يمثّل جزءاً رئيسياً من السلطة المرجعية المركزية: "التمدّن". ومع ذلك، فإن معاينة العلم لا تختلف عن المعاينات السابقة في كونها خاضعة لشبكة تأويلية مسكوت عنها. وهذا دليل آخر على أن قوة الحجّة لا تكفي للتسلّط بالخطاب، إذ يكفي أن يغيّر الخصم الشبكة التأويلية كي يُفْقِدَ الحجج العلمية وظيفتها الإقناعيّة وإن لم يفقدها القوّة في ذاتها. وقديماً اتّهم الغزالي الفلاسفة بأنهم يموّهون على الناس في الإلهيات بأن يعرضوها مرتبطة بالمنطق والرياضيات، كما مرّ معنا.

فقوّة الحجّة شيء، والوظيفة الإقناعية لحجّة ما في الخطاب شيء آخر. فالاستشهاد بالعلم لا يكون مقنعاً في موضوع المرأة مثلاً إلاّ بقبول مصادرات من نوع: «إن التقدّم في العلوم يؤدي إلى التقدّم في الآداب والأخلاق» (٢: ٢١٦)، أي إقامة علاقة ترابط بين المعارف المتعلّقة بالطبيعة والمعارف المتعلقة بالمجتمع. ويكفي أن يحوّل الخصم هذه العلاقة إلى انفصال ليحرم الخطاب من قوته الإقناعيّة (شأن الغزالي عندما فصل المنطق

والرياضيات عن الميتافيزيقا والإلهيات). وسوف تتضح لاحقاً بعض آليات هذه الاستراتيجية الاحتوائية من خلال تحليل أحد الردود على نص **المرأة الجديدة**.

والخلاصة، أن الخطاب الجديد جديدٌ في مواقفه وفي سلطته المرجعية، لكنه يشترك مع القديم في كثير من الظواهر الخِطابية. لذلك كانت غايتنا منذ بداية التحليل أن نتميّز عن التاريخ التقليدي للأفكار بأن نجعل غايتنا تحليل الخطاب وإبراز الظواهر الخطابيّة من دون الخوض مع المتجادلين في جدلهم. وأيضاً أن نتميَّز عن المقاربة السكونية للجدل التي تختزل الظواهر الخِطابية في صور الاستدلال وتقنياته. ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى أن الوعي بالخِطاب ظاهرةٌ قائمة بذاتها لم يغب عند قاسم أمين لكنه علَّقه بخطاب الخصم فقط. فقد أشار في بعض المواضع إلى "النظرية الخيالية" وميّزها عن "النظرية المختبرة بالقياس إلى الواقع" وكتب عن الأولى يقول: «صاحب النظرية الخيالية يعتقد أن نظريته حسابيّة، فهي لا تخطىء أبداً، مع أنها مؤلّفة من معانٍ عامة مبهمة لا يستقرّ الذهن فيها على شيء محدود، مثل ضعف المرأة وقوّة الرجل وتقسيم المعيشة إلى داخلية وخارجيّة وهكذا. هذه المعاني تملأ عقله، ولكونها مجردة عن الوقائع والمشاهدات، فهي في الحقيقة ألفاظ يكوّن عنها قاعدة عامة صالحة لكل زمان ومكان» (٢: ١٦٣).

أليس هذا عين ما نقول في عبارة حديثة: إنّ الخطاب قائم على مجموعة من المفاهيم والمصادرات والنتائج تقوم حجاباً بينه وبين الواقع وبديلاً عنه؟ لكن هذه حقيقة تصدق على كل خطاب، سواءً الذي تأسّس وتكلّس، مثل الخطاب القديم حول المرأة، أو الناشىء المتبلور، مثل الخطاب الجديد حول المرأة القائم بدوره على شبكة تأويلية لا ينعكس الواقع في الخطاب إلاّ من خلالها، وقد أبرزنا بعض مصادراتها، مثل: التطوّر الخطي المطرد، والأدوار الأربعة، وتداخل المعرفة العلمية والمعرفة الاجتماعية، ووحدة مصالح الأمة، ووحدة التاريخ الإنساني، وتداخل الشرع والعقل... إلخ، بل أيضاً مصادرات مترسبة عن الخطاب القديم، على غرار المقطع التالي: «نحن لا نجادل في أن الفطرة أعدّت المرأة للاشتغال بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد (...) هذه قضيّة بديهيّة...» (٢: ١٦٧)!!

V ـ المدنية المادية والمدنية الحقة: السلطة المرجعية المضادة

١ ـ اختلاف المضمون ووحدة الآليات:

«نشرنا الطبعة الأولى من هذا الكتاب في وقت حمي فيه وطيس الجدال بين القائلين بالسفور والقائلين بالحجاب، وما كنا نقصد به إيقاف التيار الذي يندفع فيه خصومنا، فذلك مستحيل في عصر فيه السلطة القاهرة للمدنية الغربية...». بهذه الكلمات قدّم فريد وجدي

كتابه **المرأة المسلمة ـ ردّ على كتاب المرأة الجديدة**[1]، وهي تقرّ بأن سلطة مرجعيّة جديدة قد أصبحت مفروضة على كل قائل في موضوع المرأة، فلم يعد ممكناً الخوض فيه إلاّ من خلالها.

من ناحية المضمون، يمثّل هذا النص نقيضَ مواقف قاسم أمين، أما من ناحية انتظام الخطاب فإنه يُماثل نصّ **تحرير المرأة**، لقد ذكرنا أن النصّ الأول لقاسم أمين يقوم على استراتيجية خطابيّة مبدؤها الدفع باتجاه إعادة ترتيب الخطاب القديم بدل منافسته من منطلق سلطة مرجعية جديدة. فهذه ذات الاستراتيجية التي يعتمدها نصّ وجدي: ذلك أنه لما أضحت السلطة المرجعية الجديدة "قاهرة"، تعيّن أن يعيد الخطاب القديم تشكّله ليكون أكثر قدرة على الدفاع عن المواقف المحافظة. ولكن كيف يستقيم له ذلك؟

أما أن المواقف محافظة فهو أمر متأكّد بمراجعة "النظريات" التسع التي قام النص دفاعاً عنها، وهي التالية: ١) «المرأة أضعف من الرجل جسماً وأقلّ منه قبولاً للعلم (. . .) وهذه الحالة طبيعية فطريّة»؛ ٢) «لكل كائن كمال خاص به وكمال المرأة هو العاطفة»؛ ٣) «لا تنال المرأة كمالها إلا إذا كانت زوجة لرجل وأماً لطفل»؛ ٤) «اشتغال المرأة في أشغال الرجال قتل لمواهبها»؛ ٥) «الحجاب ضروري للنساء لصلاح النوع الإنساني كله على العموم وصلاحها على الخصوص»؛ ٦) «المرأة في المدنية المادية (يقصد: في الغرب) ليست كاملة ولا سائرة إلى الكمال»؛ ٧) «طرق التعليم في كل ممالك أوروبا وأمريكا غير صالحة للنساء بشهادة أصحابها أنفسهم»؛ ٨) «تعاليم الديانة الإسلامية بالنسبة للمرأة موافقة لفطرتها تمام الموافقة»؛ ٩) «لا ينقص المرأة المسلمة لكي تبلغ أكمل نقطة يمكن أن ينالها جنسها إلا تعلّم مبادىء العلوم الضرورية ليس إلاّ» (ص ص١٧٩ ـ ١٨٢).

فهذا العرض بلسان الكاتب يغني عن كل بيان، خاصةً أن همّنا ليس تحليل المواقف بل تحليل الخِطاب.

أما أن الخِطاب في دفاعه عن هذه المواقف تشكُّل جديد فهو أمر مستشعر في النصّ نفسه، يقول: «هذه تسع نظريات (. . .) أتيت في إثباتها بمقررات العلوم التجريبية وأقاويل أعظم عمرانيي العصر وما كتبه كبار أساطين المعلومات في دوائر المعارف والتزمت فيها أسلوب الفلسفة العلميّة» (ص١٨٣). "الأسلوب" هو موضع الثقل في القضية. فالمجادل المنهزم لا يلقي بالتبعة على مواقفه ولا يراوده الشكّ فيها، بل يتّهم الخطاب الحاضن لتلك المواقف، لذلك يتجه إلى تجديد الخِطاب وليس تجديد الموقف. وبالتلازم، فهو يفسّر انتصار الخصم بصحّة "أسلوبه" وليس بصحّة مواقفه، لذلك يغدو خطاب الخصم نموذجه في هذا التجديد.

---

(١) مصر، المطبعة الهنديّة، ط٢، ١٩١٢. نورد لاحقاً أرقام الصفحات في المتن ذاته.

و"الأسلوب" بهذا المعنى ليس طريقةً في الكتابة، بل نسقاً في التفكير ومجموعة من المفاهيم والمصادرات والآليات هي المُعيّنة بالخطاب. وأوّل آليات التجديد محاولة هزّ السلطة المرجعيّة بإعادة ترتيب عناصرها أو منافستها بسلطة أخرى. فإذا كانت السلطة المرجعية "القاهرة" هي المدنية، فإن الخطاب المتجدّد لا يرفضها في عمومها؛ لكنه يقسّمها إلى "مدنيّة حقة" و"مدنية ماديّة"، الأولى هي المرجع الحقيقي والثانية مرجع مزيّف. وليس معنى هذا أن الخطاب المتجدّد يستعيد مقابلة: الإسلام/ الغرب (الكفر)، بل إنه على العكس، يحتفظ بنفس التقابل المزدوج للخطاب الجديد، فيقرّ بوجود المدافعين عن المدنية الحقّة في الغرب كما في الإسلام. بل إن الإسلام ليس مرجعاً في ذاته، بل لكونه مجسّداً "الفطرة" الإنسانية. أي أن الخطاب المتجدّد يقبل أيضاً المصادرة: "وحدة النوع"، التي قام عليها الخطاب الجديد. وبالجملة، فهو يعيد ترتيب السلطة المرجعية نفسها ويوظّفها لصالحه بأن يقحمها في شبكة تأويلية جديدة، ويستعمل نفس عناصر الخطاب الجديد مع توجيهها وجهة أخرى. ذلك أن اهتزاز الخطاب الجديد يجعلها، أي العناصر، مفكّكة قابلة للترتيب بأشكال أخرى لتولّد دلالات مختلفة.

٢ ـ الخطاب المتجدّد:

فالخطاب حول التاريخ، وقد كان قائماً على مصادرة أن التاريخ تطوّر خطّي وكوني نحو الأفضل، يصبح قائماً على مصادرة أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب. أما النتيجة فليست رفض التطوّر بل، على العكس، نفيه عن الخطاب المنافس للاستئثار بشرعية تمثيله («تقرّر في علم العمران أن الرقيّ الحقيقي للأمم لا يتأتّى إلاّ من ذاتها...»، ص٥٢). والواقع الغربي، بصفته خطاباً حول ذلك الواقع، ليس مرفوضاً، بل إنه، على العكس، مستشهد به بكثافة، إلا أنه يبرز في صورة انتقائية جديدة. فما كان إيجابياً مؤشّراً على التطوّر يحلّ محلّه السلبي المجسّد للفشل. وليس معنى هذا أن نصّ فريد وجدي يستعيد خطّة ردّ الأزهر، بل، على العكس، نراه لا يصوّر الواقع الغريب قاتماً بل باحثاً عن توازن يحقّق في آن تحرّر المرأة وعفّة المجتمع.

فالسعي إلى تحرير المرأة في الغرب أمرٌ إيجابي لكن تجسيده كان متطرّفاً، فينبغي إذن أن يُعاد به إلى خطّ التوازن والاعتدال (الفضيلةُ وسطٌ بين رذيلتين). والتعارض لا يقوم بين خطاب إسلامي حول المرأة وخطاب غربي، بل هما يلتقيان عند الغاية نفسها: «المرأة في المدنية الماديّة ليست كاملة ولا سائرة إلى الكمال مهما ظهر لنا من روائها المزوّق، وعلماء بلادها يشكون من تلك الحالة ويسعون في إيقاف سيرها...» (ص١٨٢).

وأقوال المراجع ظلّت غربية، فلا عودة إلى الزيلعي أو ابن عابدين، بل استشهاد مكثّف بأسماء أعجمية لإثبات أن المرأة في الغرب غير متحرّرة حقيقة. وقد لاحظنا سابقاً أن

الوضع الذي كانت عليه المعرفة بالكتّاب الغربيين يرجّح أن سلطة الإقناع كانت مرتبطة بالاسم أكثر من ارتباطها بالمسمّى، وأنه يتجاور في النصّ المشهورُ والمغمورُ من تلك الأسماء، لا فرق. من هنا يكون يسيراً على الخطاب المتجدّد أن يجد عشرات الشواهد على موقفه. لأن أقوال المراجع الغربية غير خاضعة لأي تنميط ولا هي منزّلة في سياقها الحضاري. يبرز ذلك مثلاً من خلال الاستشهادات المتكرّرة في مواضيع فكرية بمعجم **لاروس** اللغوي، أو الاستشهاد بأقوال دعاة الاشتراكية (برودون، كونت، فورييه، سان سيمون. . .) المؤكِّدة على أن المرأة مُستعبَدة في الغرب. وفي حين كانت دلالة تلك الأقوال في سياقها الأصلي أن المرأة العاملة مستعبدة في المجتمع الرأسمالي، وبالتالي فإن تحرّرها لا يتمّ بخروجها من البيت فقط ولكن بتحرّر العمّال من الاستغلال، فإن الدلالة في السياق الجديد هي أن المرأة مُستعبَدة في الغرب. ذلك أن ثنائية: رأسمالية/ طبقة عاملة لا محلّ لها في الخطاب العربي حول المرأة في بداية القرن، القديم والجديد والمتجدّد على حدّ سواء.

كذلك يحضر الخطاب العلمي (بالمعنى الحديث للعلم) ويُقبل به شاهداً في القضيّة، إذ لا يعدم الخطاب المتجدّد نظريات تسند موقفه، خاصةً وأن قطاعاً واسعاً من علم النفس في بداية القرن العشرين كان يقوم على مصادرات عنصرية وجنسيّة تجعل التفوق للآري على السامي، والأبيض على الأسود، والرجل على المرأة. . مع ملاحظة أن الخطاب المتقبّل لا يأخذ من ذلك "العلم" إلاّ أدلة إثبات تفوّق الرجل على المرأة، متجاهلاً ما وراء ذلك مثل تفوق الآرية على الساميّة.

من جهة أخرى، نُلاحظ تحوّلاً في وضع "المرأة" موضوع الجدل، فهي في الخطاب القديم موضوع عقد غايته المتعة، وفي الطور الأول من الخطاب الجديد النصف الثاني من المجتمع، وفي الطور الثاني منه كائن مستقل بذاته. أما في الخطاب المتجدّد فهي "المرأة ـ الأمّ"، فهي تُعرَّف بأنها «كائن شريف خصّصتها القدرة الإلهية لتكثير النوع الإنساني» (ص٣١)، ووظيفتها «الطبيعيّة» هي «حفظ النوع البشري واستدامته» (ص٣٧). ولا يخفى أن هذا التحوّل من "المرأة ـ المتعة" إلى "المرأة ـ الأم" هو تثمين ذو أثر رمزي لا غير. إذ تظلّ المرأة في الواقع مفصولة عن المجتمع الأكبر، سجينة مجتمع البيت والأسرة. لكن من المهمّ أن نُلاحظ أن التعريف المعروض هنا غير مستمدّ من الخطاب الفقهي أو الخطاب القرآني، بل هو نتاج مزيج فلسفة قديمة وتطورية داروينيّة وسبنسريّة (وضع الأجزاء يحدّده قانون الكلّ وهو بقاء النوع).

والخطاب المتجدّد يعتمد أيضاً خطّة التواصل. وقد ميّزنا سابقاً خطة التواصل في الخطاب عن خطة التمايز وقلنا إن نص **تحرير المرأة** قائم على الخطة الأولى، وكذلك نص **المرأة المسلمة**. إن ترتيب السلطة المرجعية بالشكل الذي أوضحناه هو في ذاته عنصر

تواصل. ثمّ هناك تجليات أخرى للخطّة، منها الاحترام الذي يحيط به قاسم أمين كل ما ذُكر في نص هو ردّ على آرائه، فاحترام الشخص مع ردّ مواقفه هو المقابل لحجّة "الطعن في الشخص"، فالأولى حجّة تواصل والثانية حجّة تمايز. ومنها الاتجاه إلى تخفيف وقع الجدل، على غرار ما لاحظناه سابقاً في نصّ **تحرير المرأة**. مثال ذلك هذا المقطع المتعلّق بالحجاب: «أن الحجاب فيه شيء من الحبس لحرّيتها، ولكن ما الحيلة إذا كان هو الضمان الوحيد لعدم الاختلاط الذي وراءه كل ما ذكرناه من الآفات؟» (ص٢٣). ومثل المزايدة الرمزية وقد عرّفناها بأنها مزايدة في القيمة الرمزيّة لرفع الاتهام باستنقاص القيمة الفعلية (قيمة المرأة هنا)، يتجسّد ذلك من خلال إكبار دور الأمومة أو تشبيه المرأة في البيت بالياقوتة في الصدفة... إلخ.

ومن تقنيات الاستدلال المعبّرة عن خطة التواصل، ما يرد مثلاً في سياق وصف المرأة العاملة في الغرب: «أهذه غاية محرّري المرأة؟ يدّعون أنهم يُحصّلون لها حقوقاً مسلوبة فيوقعونها في هذه المآزق المهلكة...» (ص٨). كذلك ترد إحصاءات للطلاق في الغرب، تماماً كما وردت إحصاءات للطلاق في مصر في **تحرير المرأة**، غايتها جعل كثرة الطلاق شاهداً ضد القضية بعد أن كانت شاهداً لصالحها. ويرد في معرض وصف الاختلاط اليومي بين المرأة والرجل: «انظر إلى تلك المرأة المسكينة كيف يزاحمها الرجال (...). إني أعيذ المرأة المسلمة أن تكون كذلك. خلّها عندنا سيّدة في بيتها مهتمّة بتربية موهبتها الفطرية...» (ص٩٠).

فهذه كلها قلب أوضاع في الخطاب. إذ يصبح الخطاب المتجدّد هو المدافع عن حقوق المرأة في وجه الخطاب الجديد. ومثلها المقطع التالي ولكن بطريقة أخرى: «[المرأة] يجب أن تكون تحت كفالة الرجل يتعب ويدأب ليغذّيها ويصلح من شأنها...» (ص١٠٨). فـ"الرجل" هو المكبّل في هذه الصورة.

وبالجملة، فإن الخطاب قادرٌ دوماً على أن يعيد صياغة الألفاظ والمعاني والصور والاستعارات بحسب استراتيجيته الدلالية، وأن يجعل المتقبّل يتمثّل الواقع من خلال واقع الخطاب ويعاين الأشياء من خلال الشبكة التأويلية التي يفرضها عليه.

VI ـ خاتمة

١ ـ درجات الجدل وظاهرة التفاعل:

لا يحقّق هذا الفصل غايته إلا إذا أقنع القارىء بأن في الخطاب حياةً ومنطقاً يوازيان تطوّر الصراعات الاجتماعية ومواقف الأفراد والجماعات، وأنه يقوم على آليات مستقلة

وظواهر قابلة لأن تُدرس في ذاتها. إلاّ أنه ليس من غايتنا أن نفصل انتظام الخطاب عن مضمونه، وليس في زعمنا أن نغيّب التفاعل بين الجانبين.

الواقع أن قضية التفاعل هي أيضاً ظاهرة في غاية التعقيد تتطلّب في ذاتها بحثاً مفرداً، إذ من الضروري أن تخضع بدورها إلى تشريح دقيق بعد أن تنتزع من التاريخ التقليدي للأفكار الذي يختزلها في علاقة آلية: مؤثّر/ متأثّر. لكننا نكتفي هنا بإشارات سريعة حول الموضوع.

إن **تحرير المرأة**، وهو يتواصل مع السلطة المرجعية القديمة وممثّليها ومتقبّليها، قد دمج جزءاً من "مضامين" الخطاب القديم ضمن خطابه. وقد رأينا مثالاً على ذلك موقفه من الحجاب وحلّلنا المسألة على غير تحليل التاريخ التقليدي للأفكار. فهو يجعلها تعبيراً عن تطوّر في الموقف بينما اعتبرناها نحن مرتبطة بانتظام الخطاب.

كذلك نقول إن **المرأة المسلمة**، وهو يتواصل مع السلطة المرجعية الجديدة وممثّليها ومتقبّليها، قد دمج جزءاً من "مضامين" الخطاب الجديد ضمن خطابه. مثال ذلك تحوّل "المرأة" من وضع "المرأة ـ المتعة" إلى وضع "المرأة ـ الحاضنة" للنوع الإنساني. وفي حين يفسّر التاريخ التقليدي للأفكار هذا التحوّل بأنه نتيجة تأثر فريد وجدي بقاسم أمين، أو الفكر العربي بالفكر الغربي، نقول إن التفاعل يتمثّل في قيام وضع جديد يُجبر جميع الخطابات أن تعيد تشكّلها في علاقة معه، مع ما يترتّب عن ذلك من "تنازلات" في المواقف لتثبيت الخطاب وتأكيد تجانسه.

لكن الأهمّ أن نتبيّن أن هذه الظاهرة ليست خاصّة هذه المجادلة، بل تحليل هذه المجادلة يؤكد قانوناً عاماً هو: **إن المضامين لا تحافظ على استقرارها إلاّ في أشكال خِطابيّة مستقرّة. في المقابل، إن درجة تغيّر الأشكال الخِطابية لا توازي بالضرورة درجة تغيّر المضامين.**

من هنا تعيّن أن يبدأ تاريخ الأفكار بتحليل الخطاب قبل تحليل المضامين. كما تعيّن تحديد ظواهر موضوعية توجّه التحليل، شأن "السلطة المرجعيّة للخطاب" التي اعتمدناها في هذا البحث.

ولا شك في أن الجدل يقدّم فرصة سانحة لتأكيد ذلك القانون، لكننا نعتقد بأنه صالح أيضاً خارجه. إن غاية كل جدل إنهاء الجدل، أي إفحام الخصم. وليست هذه إلاّ حالة خاصة من وضع عام هو أن غاية كل خِطاب أن يبلغ وضع استقرار ويصبح مكتفياً في ذاته بذاته. ولما كان بلوغ تلك الغاية مستحيلاً عدا في الخطابات الصوريّة، فإن التنازع دائمٌ بين اتجاه الخطاب إلى الاستقرار واهتزازه بسبب نسبيّة ذلك الاستقرار. فكل خطاب هو جدل لأنه يتّجه إلى الإفحام أي تحقيق حالة استقرار وغلبة، بقطع النظر عن الظروف الخارجيّة

التي يحلّ فيها ذلك المسعى.

لاحظ برلمان بحقٍّ أن اقتناع الناس في أوضاع مختلفة بتقنيات جدالية متشابهة يؤشّر على وجود "شيمات" (خطاطات) schèmes عامة ليست تلك التقنيات إلاّ تعبيراً عنها[1]. إلا أنه لم يعمل على تعميق فكرته ولم يطرح قضية العلاقة بين "الشيمات" المفترضة والوضع الحجاجي. كما أن محاولات بعض أنصار الرؤية السكونية بعد برلمان لم تمضِ إلى أبعد مما خطّه هذا الأخير.

ولا ندري هل يُمكن التوصل إلى تحديد "شيمات" أساسيّة يمكن أن تعتبر البنى العميقة للجدل. لكننا نلاحظ أن تلك "الشيمات" إذا كانت واردة، فلا بدّ أن تكون مشتركة بين كل الخطابات، اليوميّة منها والمختصّة.

وإذا كان كل جدل يهدف في العمق إلى إنهاء الجدل، فلعلّ من الممكن تمييز مواقف ثلاثة أساسية يسلكها المجادل؛ فهو ١) إما أن يحاول إنهاء الجدل بالتعالي، أي اعتبار الخصم غير مؤهّل أصلاً للخوض في الموضوع والاشتراك في الجدل؛ أو ٢) يحاول إنهاء الجدل بالتفاعل المزيّف، أي التظاهر بالاشتراك مع الخصم في خوض المبحث مع نيّة الدفاع عن موقف مسبق؛ أو ٣) يحاول إنهاء الجدل بالتفاعل الحقيقي، أي الاقتناع بخوض المبحث وإناطة النتيجة بالدليل والحجّة. فالأول ندعوه **الجدل الأبوي**، وتجسّده في الاستعمالات اللغويّة العربية عبارة «اعلم أنّ»؛ والثاني ندعوه **الجدل الكلامي** وتجسّده العبارة «إذا قيل قُلْ»؛ والثالث ندعوه **الجدل التأسيسي**، وتجسّده عبارة «دليل ذلك»:

الدرجة	النوع	الصفة	النموذج
الأولى	الجدل الأبوي	جدل بالتعالي	«اعلم أنّ»
الثانية	الجدل الكلامي	جدل بالتفاعل المزيّف	«إذا قيل قُلْ»
الثالثة	الجدل التأسيسي	جدل بالتفاعل الحقيقي	«دليل ذلك»

فإذا صحّ هذا السلّم الجدالي، فإنه يصبح ممكناً توزيع الحجج التي أنتجها الجدل الحديث حول المرأة بين هذه الدرجات الثلاث. فـ **تحرير المرأة** و**المرأة المسلمة** نصّان ينتميان إلى الجدل الكلامي؛ و**المرأة الجديدة** ينتمي إلى الجدل التأسيسي؛ أما الجدل الأبوي فتمثّله الردود المحافظة وكذلك نصّ لقاسم أمين لم يشتهر كثيراً هو **المصريّون**

(١) Ch. Perelman (...), *op. cit.*, p. 252.

(١٨٩٤). ذلك أن أمين قد كتب نصوصاً ثلاثة مختلفة المضامين حول "المرأة"، لكنّه صاغ خِطاباً واحداً حول **"المرأة" تدرّج حسب الدرجات الثلاث للجدل:**

الدرجة	النوع	النصّ	السنة
الأولى	الجدل الأبوي	**المصريّون**	١٨٩٤
الثانية	الجدل الكلامي	**تحرير المرأة**	١٨٩٩
الثالثة	الجدل التأسيسي	**المرأة الجديدة**	١٩٠٠

وقد حلّلنا النصين الأخيرين وعرضنا أنماط حججهما. فبقي أن نقدّم إشارات حول الجدل الأبوي والنصّ الممثّل له: **المصريّون**. وقد جعلناه الأخير في التحليل وإنْ كان الأول في الصدور، لأننا نكتفي من هذا التحليل ببعض الإشارات السريعة.

٢) الجدل الأبوي:

إن الجدل الأبوي أو الجدل بالتعالي يستمدّ قوته الإقناعيّة من كون الإنسان متعوداً الخضوع لسلطة الأب أو المتقمّص دوره. بينما يستمدّ الجدل الكلامي قوته الإقناعيّة من كون الإنسان متعوداً توظيف القول لتكرار السائد أكثر من توليد الجديد. أما الدرجة الثالثة فتظل الأكثر استعصاءً وتطلب بذل جهد أكبر.

والجدل الأبوي يعتمد طرقاً عديدة مثل:

أ ـ **العيب**، أي إقامة الحجة على شكل «من العيب أن تتحدّث في هذا» (العيب بالنظر إلى موضوع القول)، أو على شكل «من العيب أن تقول هذا» (العيب بالنظر إلى المقول)، أو على شكل «من العيب أن تكون أنت قائل هذا» (العيب بالنظر إلى القائل). وهي أشكال ثلاثة تشترك في ارتباطها بصورة الأب الذي يخضع الحديث أمامه لشروط وتضييقات.

ومن أمثلة ذلك في نصّ **المصريّون** المقطعان التاليان:

ـ «إن دوق دي هاركوري[1] يحكم على عاداتنا دون أن يقوم بدراستها» (١ : ٢٧٨).

= أنت غير مؤهّل (العيب بالنظر إلى القائل).

ـ «حين بدأت قراءة الفصل في كتابه الذي يتحدّث فيه عن نسائنا تصورت بسذاجة أن

(١) الدوق دي هاركوري Le Duc d'Harcouri، هو الكاتب الفرنسي الذي ردّ عليه أمين بكتاب **المصريّون** المنشور بالفرنسيّة. نحيل لاحقاً إلى نصّ أمين معرّباً كما أورده عمارة في: **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، م. س، ونورد أرقام الصفحات في المتن.

إخلاصه للمجاملة الفرنسية التقليدية سيجعله يقتصر في حديثه على ذكر الأشياء الطيّبة. . .» (١ : ٢٧٨).

= من العيب أن تتحدّث عن نسائنا بعد أن استضفناك عندنا (العيب بالنظر إلى موضوع القول).

ب ـ **الترغيب والترهيب**، أي إقامة الحجّة على التلويح بالعاقبة (صورة الأب الذي يثيب ويُعاقب).

ومن أمثلته المقطعان التاليان:

- «كان من بين الأشياء التي صدمتني في أوائل وصولي إلى فرنسا أنني التقيت بنساء بلغن سنّ الخمسين وينادين بالآنسات» (١ : ٢٨٣).

= عقاب المرأة المستغربة أن تظلّ عانساً (أن تُحرم الإشباع الجنسي؟) ـ ترهيب.

- «إن الشيء الوحيد المطلوب توفّره في الفتاة المسلمة لكي تجد زوجاً جديراً بها هو أن تكون فاضلة حسنة الخلق» (١ : ٢٨٣).

= ثواب المرأة المحافظة أن تجد زوجاً (أن تحقّق الإشباع الجنسي؟) ـ ترغيب.

ج ـ **التقريب إلى الإفهام**، أي إقامة الحجّة بمستويات من القول هي أدنى من المستوى العادي مثل: التمثيل والتبسيط والمقارنة والتشبيه. . . إلخ. وهي ترتبط بصورة الأب الذي ينزل ليخاطب الابن بمستواه. وأمثلتها في نصّ **المصريون** كثيرة.

د ـ **الاحتجاج بسلطة القائل**، أي أن تكون السلطة المرجعية هي سلطة القائل لا أكثر: «أنا أقول، أنا أعلم»، ومثاله المقطع التالي:

ـ «إني لا أعيب عليه قصوره في قول الحقيقة عن نسائنا (. . .) فالمصري هو الإنسان الوحيد القادر على كشف هذه الطبائع المعقّدة. ولهذا فإني سأحمل شرف تقديم نسائنا إلى القارىء» (١ : ٢٧٨).

هذه بعض أنماط الحجج المستعملة في الجدل الأبوي، وهي السائدة في نصّ قاسم أمين الأول **المصريون** استعملها ضد الدوق دي هاركوري، والسائدة أيضاً في الردود المحافظة على نصّه الثاني، استعملها ضدّه الأزهريّون. لكن فارقاً أساسياً يميّز الخطاب الجديد عن الخطاب القديم والمتجدّد، هو أنه قابل لأن يُقرأ على أنه **خطاب كلّي متدرّج بحسب درجات الحجاج إلى أن يبلغ درجته القصوى**. في حين لا يقدر الخطاب المنافس أن يتجاوز في السلّم الجدالي درجته الثانية. فهذا يؤكّد أن تشابه الآليات رغم اختلاف المضمون لا يعني أنها، أي الآليات، مطروحة في الطريق تُستعمل كيفما شاء المخاطب. فكما أن انتظام الخطاب لا يتماهى مع مضمونه، كذلك لا يمكن لأحدهما أن يستقلّ عن الآخر. والمواقف الأكثر تحرّراً هي تلك التي تنجح في صنع تحوّلات خِطابية أكثر جذرية.

ـ ٨ ـ

ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا)

بين الحقيقة التاريخية والتمثّل الأيديولوجي: محاولة في تفكيك نواة أرثوذكسية

١ ـ تقديم[1]

قد يبدو العنوان المقترح لهذا الفصل طويلاً وغامضاً بعض الشيء، لكننا أردناه اختزالاً للغاية والمادة والمنهج. فهو يشير إلى مستويين من التحليل نودّ بلوغهما، الأوّل تاريخي والثاني تفكيكي، ويشير إلى مادة التحليل في المستويين وهي تتصل بثلاثة أعلام يُصنَّفون في خانة الإصلاح الحديث: جمال الدين المشهور بالأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥).

أما مادة التحليل فتبدو معلومة لدينا جميعاً، ولم نستعمل عبارة "ثالوث" عفواً، بل

(١) لن نتطرّق في هذا البحث إلاّ لمسائل لم نثرها في دراسات سابقة، وسنحيل إلى هذه الدراسات بحسب الاختصارات التالية:

ـ الحدّاد ١/١٩٩٧: «Les œuvres de ‘Abduh. Histoire d’une manipulation», *IBLA*, n.° 180 (1997-2), pp. 197-222.

ـ الحدّاد ٢/١٩٩٧: الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته. بيروت، دار النبوغ، ١٩٩٧.

ـ الحدّاد ١/١٩٩٨: «‘Abduh et ses lecteurs. pour une histoire critique des «lectures» de ‘Abduh,» *Arabica*, XLV, 1/1998, Leiden, Brill.

ـ الحدّاد ٢/١٩٩٨: توظيف النصّ. دراسة في الخطاب الإصلاحي لمحمد عبده. الدار البيضاء، إفريقيا ـ الشرق، قيد الطبع.

لأن هناك علاقة اتصال وثيقة قد أُقيمت بين الأعلام الثلاثة. ففي الكتب المدرسية كما في الدراسات الأكاديمية، في كتابات المستشرقين كما في أبحاث العرب والمسلمين، لا يكاد يُذكر أحد من الثلاثة إلا أُلحق بالآخَرَيْن. إنّ مادة بحثنا لن تقتصر على الرجال الثلاثة منفردين، بل هي تشمل العلاقة المفترضة بينهم التي تمثل شرطاً أساسياً لتشكل ما سنطلق عليه "نواة أرثوذكسية".

وتنقسم مادة التحليل إلى قسمين، يضمّ الأوّل الآثار التي تركها الثالوث والثاني المصادر المتعلقة به. أمّا القسم الأوّل فجزء منه مشهور: من لا يعرف أنّ الأفغاني هو صاحب رسالة **الردّ على الدهريين**، و**تتمّة البيان في تاريخ الأفغان**، وأنّ عبده صاحب **رسالة التوحيد**، و**الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**، وأنّ رضا صاحب مجلّة **المنار**... إلخ؟

لكننا ننسى أو نتناسى، نجهل أو نتجاهل، أنّ الجزء المعروف يُقابله جزء يمكن أن نطلق عليه "الآثار المُشْكَلة". مَنْ صاحب **الواردات في سرّ التجليات والتعليقات على شرح الدّواني**، أهو الأفغاني أم عبده؟ ومن منهما كتب مقالات **العروة الوثقى**؟ وهل شارك أحد غيرهما في ذلك؟ هل ننسب الجزء من **تفسير المنار** الممتدّ من سورة الفاتحة إلى الآية ١٢٥ من سورة النّساء إلى عبده وحده أم إليه ورضا معاً؟ هل اشترك عبده في تحرير الفصول الدينية من كتاب **تحرير المرأة**؟

هذا غيض من فيض وبرض من عدّ. والمفارقة أننا نثق بمعرفتنا الجيدة لهؤلاء الأعلام بينما لم نصل بعد إلى الحدّ الأدنى من المعرفة العلمية، ألا وهي تحديد نسبة الآثار وتحقيقها تحقيقاً دقيقاً. والمسألة لا تتعلّق بإضافة كميّة بل بإضافة نوعيّة، بل بانقلاب كبير في تصوّرنا لبعض هؤلاء الأعلام، كما سيتّضح عند التقدّم في البحث[(١)].

وإذا قبلنا تقسيم الجزء الأوّل من مادة التحليل إلى معلوم ومُشْكَل[(٢)]، فإن تقسيم المصادر سيكون أكثر عسراً. من الشائع تقسيم ما يتصل بعلم معين إلى مصادر أصليّة هي التي كُتبت في عصره وبقلم معاصريه ومصادر ثانوية هي التي كتبت اعتماداً على الأولى. قد

(١) اشتهرت، إضافة إلى الطبعات التجارية الكثيرة، سلسلة "**الأعمال الكاملة**" التي أعدّها د. محمد عمارة، لكنّ هذه المؤلفات ليست كاملة وليست تحقيقاً بقدر ما هي في الغالب تجميع لنصوص منشورة. راجع استدراك د. علي شلش جزءاً من النقص والخطأ في: شلش (علي)، **سلسلة الأعمال المجهولة: جمال الدين الأفغاني**. لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧؛ شلش (علي)، **سلسلة الأعمال المجهولة: محمد عبده**. لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧، وقد اجتمع د. عمارة ود. شلش حول أخطاء استدركناها عليهما في: الحدّاد ١/١٩٩٧ والحدّاد ٢/١٩٩٧.

(٢) سوف نتبيّن لاحقاً أن "المعلوم" يمكن أن يصبح "مُشْكَلاً" عندما نتجاوز مرحلة تحديد الأثر إلى مرحلة قراءته وتحليله.

يبدو هذا التقسيم مقنعاً في صورته النظرية لكنه يصبح محلّ جدل عند التطبيق. أوضّح قولي هذا بمثالين يعكسان ردّ فعل بيئتين مختلفتين.

المثال الأول: أصدر المندوب الإنجليزي في مصر من ١٨٨٣ إلى ١٩٠٧، اللورد أفلين باريتغ كرومر، مذكّرات تضمّنت معلومات خطيرة حول محمد عبده والسياسة الإنجليزية تجاه الإسلام. كان كرومر معاصراً لعبده وكانت العلاقة قائمة بين الرجلين، فكان ينبغي اعتبار كتابات كرومر مصادر أصلية. إلاّ أنّ ردّ الفعل الإسلامي كان عنيفاً، فقد رفض المصريون، خاصة تلامذة عبده والمتأثرين به، التعامل مع المعلومات التي قدّمها، لا من موقع النقد التاريخي ولكن بحجّة أنه أجنبي لا يريد خيراً للإسلام والمسلمين ولا يفقه شيئاً من شؤون الدين والإصلاح، وقد ردّ عليه الشيخ مصطفى الغلاييني (من بيروت) بكتاب[1] استفتحه بقصيدة هجاء منها:

عدوْتَ على الإسلام في الحكم ظالماً ... ولا مرشد يهديك إلاّ التعصّبُ
كتبت عن الإسلام ما لو قصصته ... على الصّخر قال الصخر يا لورد تكذبُ
فزورٌ وبهتانٌ وإفكٌ مضلّلٌ ... وأشياء أملاها الهوى المتشعّبُ

من الواضح أن مناخاً بهذا الشكل لا يهيّىء لتعامل مع النصّ والمعلومة بالهدوء المناسب لكتابة التاريخ. وليس الأمر مقتصراً على جيل الغلاييني، فالعديد من الكتّاب المسلمين إلى جيلنا اليوم يتعامل مع الدّراسات الأجنبية بنفس الطريقة، يرفضها جملة وتفصيلاً لمجرد كونها أجنبية. هذا موقف الكثيرين مثلاً من الدراسات الإنجليزية والفرنسية والفارسية حول الأفغاني، ولا تزال أسماء نيكي كيدي وميرزا لطف الله خان وأصغر مهدوي وإيرج أفشار وهوما بكدمان وألبرت قدسي زاده، غائبة من قائمات المراجع رغم أنها تمثّل المراجع الأساسية. وإذا ما تعامل معها أحدهم فإنما من موقع المنافحة والردّ، شأن د. محمد عمارة في كتابه **جمال الدين المفترى عليه**[2] الذي يصدر عن آلية ذهنية لا تختلف كثيراً عن ذهنية الغلاييني كما تبرز في كتابه المنشور قبل كتاب عمارة بـ ٧٦ سنة.

المثال الثاني نستمدّه من الوسط الاستشراقي وبالذات من زهرة إنتاجه، أي **دائرة المعارف الإسلامية**. ففي الطبعة الأولى من هذه الموسوعة عُهد إلى جوزيف شاخت بتحرير المقال المتعلّق بمحمد عبده، ونجد في ذيل المقال جرداً لمراجع تعود تواريخ نشرها إلى بداية القرن العشرين. وعندما قرّر المشرفون على الموسوعة إصدارها في طبعة ثانية، قسّموا مقالاتها إلى قسمين: قسم يتطلّب مراجعة شاملة، وقسم يحتاج إلى مراجعة طفيفة أو لا يتطلّب مراجعة البتة. وكان نصيب المقال حول عبده أن أُدرج في القسم الثاني، إذ اكتفى

(١) **الإسلام روح المدنية أو الدين الإسلامي واللورد كرومر**، بيروت، ١٩٠٨.
(٢) القاهرة، ١٩٨٤.

المشرفون على الموسوعة بإعادة نشر مقال شاخت، وأضافوا إلى ثبت المراجع أربعة كتب منها اثنان لعربيين يكتبان بالإنجليزية. ألم يجد هؤلاء كتاباً عربياً واحداً يستحق أن يضاف إلى قائمة المراجع؟ أليسوا يصدرون هنا عن ذهنية لا تختلف عن تلك التي أشرنا إلى تواصلها من الغلاييني إلى عمارة، لكنها هنا ذات منحى عكسي، وهي أن الكتابات العربية مرفوضة جملةً وتفصيلاً لأن امتثالها لقواعد البحث العلمي مشكوك فيه؟

نحن إذن أمام مشكلة جديدة تتعلّق بمادة التحليل: هل نواصل منطق الإقصاء المتبادل؟ أم نتعامل مع وسطين مختلفين؟ وكيف يمكن ذلك إذا تعلّق الأمر باختلاف جذري حول المنهج ذاته؟

في القسم الأوّل من هذا الفصل الذي نسمه بـ"المعالجة التاريخية"، سوف نرسم "الوضع الرّاهن للمسألة"، أي ملخّصاً لأحدث المعارف التاريخية حول المسألة، ثم خاصة مجموع الإشكالات التي ينبغي مستقبلاً توجيه البحث فيها. لكننا سنبيّن قصور المعالجة التاريخية وضرورة إدراج مستوى ثانٍ من التحليل، مكمّل له لا معوّض ولا منافس، نسمه بـ"المعالجة التفكيكية"، هو موضوع القسم الثاني من الفصل، وهو يقترح مجموعة من المفاهيم الإجرائية كأدوات للبحث، وهي: "المعنى الممكن"، "المعنى بالغلبة" و"النواة الأرثوذكسية". ونختم الفصل بقسم أخير هو محاولة تصوّر "بلاغة" مطبّقة على الخطاب الموقفي على مثال بلاغة الخطاب الشاعري.

٢ ـ المعالجة التاريخية

أ ـ جمال الدين الأفغاني:

كان الأفغاني موضوع جدل بين معاصريه، واستمرّ الجدل بصورة أكثر حدّة لدى أجيال المؤرّخين بعد ذلك. وقد أشار أوّل كتّاب سيرته، محمد عبده، إلى «تخالف الناس في أمره وتباعد ما بينهم في معرفة حاله وتباين صوره في مخيلات اللاقفين لخبره، حتى كأنه حقيقة كلية تجلّت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوّة روحية قامت لكل نظر يشاكله»[1]. ويمكن أن نتبيّن أثر هذا الاختلاف بالمقارنة مثلاً بين ترجمة عبده والترجمة التي كتبها معاصره الأديب السوري سليم العنحوري.

وفيما قدّم كتّاب عرب بعد ذلك معلومات عديدة حول الأفغاني، ومنهم رشيد رضا وعبد القادر المغربي ومحمد باشا المخزومي ومصطفى عبد الرّازق. . . إلخ، فإن الإيرانيين

(١) رضا (محمد رشيد)، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ج١: السّيرة، القاهرة، ١٩٣١، ص٢٧.

اتجهوا بدورهم إلى تقديم معلومات مختلفة تقطع بأن عائلة الأفغاني كانت فارسية شيعية. وقد سيطرت الرؤية الفارسية بفضل كتابين هما **شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد أبادي المعروف بالأفغاني** لميرزا لطف الله أسد أبادي الذي يقول إنه ابن أخت جمال الدين(١)، والوثائق التي نشرتها جامعة طهران بإشراف أصغر مهدوي وإيرج أفشار(٢) ومكّنت من إجراء دراسات جديدة منها دراسة هوما بكدمان: **جمال الدين أسد أبادي المعروف بالأفغاني**(٣).

كذلك اهتم المستشرقون بالموضوع، وقدّمت الباحثة نيكي كيدي أبحاثاً في غاية الأهمية ولو أنّها تتّسم بروح عدوانية تجاه الأفغاني(٤). وهناك أعمال عديدة قام بها باحثون من أصل إيراني يعملون في جامعات غربية مثل هوما بكدمان وألبرت قدسي زاده... إلخ.

وكنّا عرضنا الوضع الحالي للدراسات حول الأفغاني وأشرنا إلى المصاعب التي تحول دون تقدّمها مثل توزّع الوثائق على العديد من البلدان وورودها في الكثير من اللغات، وغياب "أعمال كاملة" بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإصرار الدراسات العربية على تجاهل الدراسات الفارسية والاستشراقية مع إصرار هذه بدورها على تجاهل تلك... إلخ. وقدّمنا تصوّراً لمشروع بحث جماعي حول الموضوع يحدّد الأولويات وطرق العمل، كما عرّبنا عدّة وثائق ليتمكّن القارىء العربي من إدراك الفارق الشاسع بين الصورة التي يتمسّك بها والوثائق المتوافرة التي تدعو إلى الدرس والتمحيص. نذكر على سبيل المثال لا الحصر موضوع انتمائه الماسوني، والطرق الابتزازية التي لجأ إليها لتمويل **العروة الوثقى**، والأكاذيب الواضحة التي كان ينشرها حول شخصه في بعض البلدان التي أقام فيها، والمقال الذي نشر باسمه رداً على الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان والذي يعتبره الكتّاب العرب اليوم نموذجاً للتصدّي للمطاعن الغربية في الإسلام بينما اعتبره المسلمون عند نشره مروقاً من الدين وخيانة من قبل كاتبه(٥).

وسنقدّم هنا نموذجاً لم نتعرّض له سابقاً، وهو يبيّن غياب الحدّ الأدنى من مقتضيات

(١) نقل إلى العربية بعد أكثر من ثلاثين سنة على صدوره. القاهرة، ١٩٥٧.

(٢) طهران، ١٩٦٣ (وثائق مصوّرة مع مقدمة وتعليقات بالفارسية).

(٣) باريس، ١٩٦٩ (بالفرنسية).

(٤) أهم أبحاثها التالي: *Sayyid Jamal al-Din «al-Afghânî»: A Political Biography*. Berkeley/ Los Angeles, 1972.

(٥) الحدّاد ٢/١٩٩٧. لتبيّن عسر التعامل مع هذه المواضيع من خلال الوثائق أشير إلى حادثة وقعت لي شخصياً عند إصدار **الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته**، إذ تقدّمت دار النشر برجاء أن نحذف وثيقة تتعلّق بالحياة الشخصية للأفغاني (تقرير من الشرطة الفرنسية حول علاقة مفترضة مع حسناء تعتقد الشرطة أنها جاسوسة ألمانية)، وقد حذفت الوثيقة بعد أن تبيّن أن بقاءها يمكن أن يعيق دخول الكتاب إلى بعض الأقطار العربية.

المنهج العلمي في بعض البحوث. فالكثير من الدّراسات العربية حول الأفغاني تعتمد كتاب **الخاطرات** الذي جمعه محمد باشا المخزومي، لكنّي لا أعرف شخصياً دراسة قامت بنقد داخلي لهذا المصدر مع أنّ هناك جوانب كثيرة تثير التساؤل. نكتفي هنا بذكر نموذجين هما الهالة التي كان الأفغاني يحيط بها نفسه، وإعادة نشر فقرات من **العروة الوثقى** بعد تحريفها.

ففي الباب الأوّل نقل المخزومي عن الأفغاني روايات تبيّن جرأته وحدّته في مخاطبة السلطان عبد الحميد، حتى زعم مرّة أنه قال للسلطان على سبيل الحكاية والتعريض: «أنا من هذا الكلب أخوف منك»[1]، أو أنّه قال له مرّة أخرى: «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك لأنّي رجعت عنها»[2]. فمثل هذه الروايات مبالغ فيها دون شك، ليس فقط بسبب ما عُرف من بطش السلطان عبد الحميد، ولكن أيضاً لأننا نملك وثائق تبيّن أن الأفغاني كان يعيش في خوف شديد حتى أنه التجأ إلى أعداء الأمس، الإنجليز، ملتمساً منهم العون والحماية للخروج من تركيا. وقدّم الأفغاني مكتوباً رسمياً بهذا الغرض إلى القنصل الإنجليزي بالآستانة[3]. وهناك العديد من المؤشرات على أنّه كان يرغب في الحصول على جواز سفر بريطاني بحجّة أنه أفغاني وأن أفغانستان محميّة بريطانية. لكن الخارجية البريطانية شكّكت في جنسيته الأفغانية ولم تستجب لطلبه. وأمام هذا الرفض، سرّب الأفغاني أو تلاميذه رواية أخرى خادعة مفادها أن بريطانيا وافقت على طلبه، فلمّا علم عبد الحميد بذلك دعاه واستعطفه أن لا يفعل فيهين الدولة العليّة والإسلام فاستجاب الأفغاني لطلبه[4].

وفي الباب الثاني هناك مقاطع عديدة تتكرّر بين **العروة الوثقى والخاطرات** لو تأمّلناها بدقّة سنجد أنّها تتضمّن أحياناً اختلافات هامّة. لنقارن مثلاً بين هذين المقطعين:

العروة الوثقى: «. . . وما هذا بغريب على المسلمين، فإنّ رابطتهم المليّة أقوى من روابط الجنسيّة واللغة. وما دام القرآن يُتلى بينهم وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئيه فلن يستطيع الدّهر أن يذلّهم»[5].

الخاطرات: «. . . وما هذا بغريب على المسلمين فإن رابطتهم المليّة مع رابطة

---

(١) المخزومي (محمد باشا)، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، بيروت، ط٢، ١٩٨٠ (ط١، ١٩٣١)، ص١١٩.

(٢) **المرجع نفسه**، ص٥٥.

(٣) راجع تعريب الوثيقة في: الحدّاد، ٢/١٩٩٧، ص ص١٣٣ ـ ١٣٧.

(٤) وردت هذه الرواية مثلاً في الترجمة التي وضعها شكيب أرسلان للأفغاني ضمن تعليقه على **حاضر العالم الإسلامي** للوثروب ستودارد، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٧١، ص٢٩٦.

(٥) ط. بيروت، ١٩٨٣، ص٤٥.

اللسان أقوى من روابط الجنسيّة. وما دام القرآن يُتلى بينهم...»[1].

هل تخلّى الأفغاني عن فكرة الجامعة الإسلامية وبدأ يعانق فكرة القومية العربية كما ظهرت في ملامحها الأولى؟ أم أنّ المخزومي هو الذي تصرّف في النقل لأسباب شخصيّة أو لضغوط سياسيّة؟ هذه مسألة خطيرة في نتائجها، فكيف يمكن التحدّث عن أفكار الأفغاني قبل النقد الداخلي لمصادر هذه الأفكار[2].

ب ـ محمد عبده:

يبدو أمر عبده أكثر يسراً بالمقارنة مع الأفغاني، وهذا صحيح من بعض النواحي. إلاّ أن ترسّخ صورة معيّنة حوله يجعل زحزحتها أمراً عسيراً.

المشكلة الرئيسية هنا هي التالية: تنقسم حياة محمد عبده إلى مرحلتين يمكن الفصل بينهما على وجه التقريب بتاريخ ١٨٨٥، وهو تاريخ عودته إلى بيروت بعد توقّف **العروة الوثقى** عن الصدور. وقد وصلنا قسمٌ من أخبار المرحلة الثانية عبر رشيد رضا الذي لازمه ملازمة المريد ابتداء من سنة ١٨٩٨ إلى حين وفاته (أي أقلّ من ثماني سنوات، بينما عمّر عبده ٥٦ سنة). وآثار هذه الفترة هي الأكثر شهرة وتضمّ المصادر الثلاثة الكبرى المستعملة عادة عند عرض فكره: **رسالة التوحيد** الذي نُشر في مصر سنة ١٨٩٢، **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنيّة** الذي نُشر سنة ١٩٠٣، **وتفسير القرآن** إلى حدّ الآية ١٢٥ من سورة النساء.

ولكن ماذا نعرف عن الفترة الأولى؟ الحقيقة أن أغلب ما نعرفه هو ما ذكره عبده أو استنتجه رضا خلال المرحلة الثانية. كذلك ذهبت آثار هذه المرحلة ضحيّة الإهمال، إما بسبب الضياع، مثل **علم الاجتماع والعمران**، و**رسالة في وحدة الوجود**، أو لأنّ رضا فرض رأياً مفاده أن آثار هذه المرحلة تضمّنت أفكاراً تراجع عنها صاحبها فلم تعد لها قيمة كبرى.

والقضية لا تتعلّق فقط بمعرفة مجزّأة، ولكن خاصة بكون المرحلة الأولى قد أعيد تركيبها أثناء المرحلة الثانية ثم تواصل هذا التركيب عشرات السنين بعد موت عبده.

وبما أننا درسنا الموضوع سابقاً، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النتائج:

---

(١) مرجع سابق، ص٣٧٧.

(٢) الواقع أن أفكار الأفغاني مستمدّة عادة من مصادر ثلاثة هي: **رسالة الردّ على الدهريين** **والعروة الوثقى** **والخاطرات**، ولا أحد من هذه المصادر قد خضع للنقد الداخلي. فالأوّل كُتب باللغة الفارسية وينبغي التثبت من أمانة الترجمة العربية التي نشرها عبده ـ الذي لم يكن يعرف الفارسية أصلاً ـ؛ والثاني يجمع مقالات مشتركة بين الأفغاني وعبده وربما آخرين غيرهما مثل المويلحي ولا يعرف تفصيل هذه المقالات؛ والثالث فيه العديد من النقاط المُشْكَلَة على غرار التي أشرنا إليها هنا.

١) لم يكن محمد رشيد رضا مطّلعاً على كل جوانب حياة محمد عبده ونشاطه أثناء صحبته له، التي لم تدم إلاّ ثماني سنوات، فضلاً عن أن يكون مطّلعاً على تفاصيل المرحلة السابقة. ولم يكن عبده نفسه راغباً أثناء المرحلة الثانية في استرجاع ذكريات المرحلة الأولى لأسباب عديدة يتّصل بعضها بشعور عميق بالخيبة، وبعضها الآخر بالظروف السياسية المحيطة به والتعهدات التي قدّمها سراً للأطراف التي تدخّلت للسماح له بالعودة إلى وطنه.

٢) ليس هناك تطوّر خطّي في الحياة الفكرية لعبده وليست أفكاره في المرحلة الثانية تجاوزاً لأفكاره في الأولى. بل ما حدث أنّه لم يعد قادراً في المرحلة الثانية على التعبير عن آرائه بنفس الوضوح والجرأة المميّزين للمرحلة الأولى. لذلك ينبغي أن نقلب رأساً على عقب منهج قراءة محمد عبده، فالآثار المشهورة (**رسالة التوحيد**، **الإسلام والنصرانية**، **التفسير**) هي التي ينبغي أن تُقرأ وتُؤوّل على ضوء الآثار المغمورة (**رسالة الواردات**، **التعليقات على شرح الدّواني**، **مقالات الوقائع**)[١]، وذلك على خلاف المنهج السائد منذ رشيد رضا إلى الآن.

٣) ظلّت صورة عبده باستمرار ضحيّة تقلّبات تأويليّة متعدّدة فرضتها استراتيجيات معقّدة لتوظيف سلطته الرمزية. فقد قدّم رضا أستاذه في هيئة السّلفي عندما كان يتجه إلى التقارب مع الحركة الوهابية؛ ورسمه أصدقاؤه في الحركة الوطنية في صور متعدّدة بحسب تطوّر علاقاتهم مع القصر والإنجليز؛ وجعله الليبراليون ليبرالياً ليردّوا عن أنفسهم تهم التكفير والتغرّب؛ وغمطت الأسرة الخديوية ذكره آناً ثم استعادته كسلطة رمزية تواجه بها سلطة الأزهر؛ وحاربه الأزهريون طوراً ثم استعادوه واجهة دعائية يتملّصون عبرها من تهمة الجمود. وعندما كانت مصر تحت حكم الأسرة الخديوية سعى المؤرّخون إلى التخفيف من عداوة عبده لهذه الأسرة، وبعدما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ اتجهوا إلى التضخيم من أمر هذه العداوة وإبراز الشيخ في صورة رجل الدين الثوري لأنّ الثورة كانت بحاجة إلى شرعية دينية. وعندما ضعفت القومية أمام الإسلام السياسي اتجهت إلى عبده ليكون رمز تواصل بين الدين والقومية. والآن يشعر البعض بالحاجة إلى عبده في مواجهة التطرّف الديني... إلخ.

فإذا ما تمّ التسليم بضرورة إعادة كتابة تاريخ "الأستاذ الإمام"، فإن السؤال المطروح: هل تتوافر الوسائل لذلك؟ لا بدّ أن نفرّق هنا بين السيرة الفكرية والسيرة السياسية. أما الأولى فقد قدّمنا حولها مساهمات أشرنا إليها؛ أما الثانية فهي تواجه عائقاً ضخماً هو أن الجيل الذي عاصر عبده لم يترك حوله شهادات كثيرة، والذين فرضوا أنفسهم

(١) لن نتطرّق هنا إلى مقالات **العروة الوثقى** لأن أمرها لم يتّضح لنا بعد.

شهود عيان هم أناس لم يعاصروه إلاّ لفترة محدودة: رشيد رضا الذي صاحبه ثماني سنوات، مصطفى عبد الرّازق الذي كان يلتقي به لماماً في بيت أبيه، مصطفى المراغي الذي لم يكن قد تجاوز عند وفاة عبده سنّ الرابعة والعشرين... إلخ.

ج ـ محمد رشيد رضا:

لا شك في أن رشيد رضا هو الأقلّ غموضاً من بين أعلام الإصلاح الثلاثة لأنه ترك عدداً هائلاً من المقالات والكتب، ولأن حياته لم تشهد الصّخب الذي شهدته حياة الأفغاني وحياة عبده.

على أن ما كان يمثّل فرصةً أصبح عائقاً، فالعدد الكبير من الوثائق والحياة الطويلة التي عمّرها رضا (٧٠ سنة) يثبطان الكثير من الباحثين، لذلك كانت المراجع الجيدة حوله قليلة.

هناك عدة إمكانات منهجية لدراسة موضوع، كهذا:

ـ النوع **الأول** من الدراسة قد ينتمي إلى "التاريخ الشامل"، فيتعامل مع رضا في علاقة مع مجمل ظروف عصره السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ونظراً لطول المدة التي عايشها رضا والأحداث الكبرى التي ميّزت عصره، فإن عملاً على هذا الشكل سيتطلّب جهداً جبّاراً. ولا أعرف شخصياً مرجعاً يمكن تصنيفه في هذه الخانة.

ـ النوع **الثاني** ينتمي إلى "تاريخ الأفكار" ويحاول توضيح مواقف رضا من القضايا التي كانت تشغل عصره. المشكل هنا هو أنّ العديد من الدّراسات لم تستقرىء إلاّ جزءاً من الوثائق، لذلك توصّلت إلى نتائج جزئية، والأخطر من ذلك أن بعضها عمّم هذه النتائج بدون مستند.

على أن الجهد الذي يقوم به د. محمد صالح المرّاكشي منذ فترة طويلة للإحاطة بأكبر عدد من الوثائق وأطول فترة من حياة رضا تجعل معارفنا حول الموضوع أكثر اتساعاً وتوازناً[1]. والنقد الذي يمكن توجيهه إلى دراساته هو أنّها تتعامل مع الوثائق برفق وتصدّق أقوال رضا عن غريّة، في حين نرى أن التاريخ لا يصل إلى برد اليقين إلا بعد الاصطلاء بنار الشك.

وقد كنّا تعاملنا مع بعض نصوص رضا في سياق بحثنا عن عبده، ودقّقنا في مواضع عدّة واجهنا فيها قول رضا بالشكّ المنهجي، فانتهينا إلى نتائج خطيرة يتعلّق جزء منها

---

(١) انظر خاصةً مؤلّفه: **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة "المنار" (١٨٩٨ ـ ١٩٣٥)**، تونس/الجزائر، ١٩٨٥. وقد درس في هذا المؤلّف (الملخّص لأطروحة دكتوراه) ٣٤ مجلّداً من المنار (بمعدّل ٩٠٠ صفحة للمجلّد الواحد)، محاولاً من خلالها رسم صورة متكاملة للرجل.

بتلاعب رضا بنصوص عبده لغايات سياسية وأيديولوجية، وجزء آخر برسم صورة للأستاذ الإمام تتلاءم مع الطموحات والرغبات الشخصية وتُسقط على الأستاذ المسار الفكري والموقف السياسي للتلميذ.

ونعرض ههنا مثالاً لم يسبق لنا عرضه، علّه يكفينا دليلاً على أنّ النقد الصارم للنصّ هو السبيل الأمثل لاستخراج كميّة أوفر من المعلومات وتفادي التسليم بمنطق صاحبه.

لقد احتجّ رشيد رضا بأبيات زعم أنّ عبده قالها على فراش الموت ليؤكّد أنّه خليفته، أو كما يقول «القائم بخطّة الإصلاح والتجديد على أثره وأثر السيد جمال الدين»، وروى هذه الأبيات كما يلي:

ولست أبالي أن يقال محمد	أبلّ أم اكتظّت عليه المآتِمُ
ولكنّ ديناً أردتُ صلاحه	أحاذر أن تقضي عليه العمائمَ
وللناس آمال يرجون نيلها	إذا ما مُتُّ ماتت واضمحلّت عزائمُ
فيا ربّ إن قدّرت رجعي قريبة	إلى عالم الأرواح وانفضّ خاتمْ
فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً	رشيداً يضيء النهج والليل قاتمْ
يماثلني نطقاً وعلماً وحكمة	ويشبه منّي السّيف والسّيف صارِمُ

وقد سمع البعض من عبده البيتين الأوّلين، لكن يبدو أنّ رضا كان الوحيد الذي سمع بقيّة الأبيات التي توصي له بـ"الخلافة"، وهذا في ذاته أمر مريب لأنّ الوصية إذا وقعت لا تكون إلاّ على رؤوس الملأ، وإلاّ فلا فائدة منها. ثم هناك أمر آخر مريب هو التفاوت الواضح في جودة الشعر، بين سلاسة البيتين الأوّلين وتعسّف الأبيات الأخرى. لكن الأهمّ هو أنّ رضا يذكر في الجزء الأوّل من **التاريخ** (الصّادر سنة ١٩٣١) أنّ الجرائد نشرت هذه الأبيات. فإذا عُدنا إلى الجزء الثالث المتعلّق بالتأبين، وقد صدر سنة ١٩٠٥، وقرأنا مقالات التأبين التي جمعها رضا بنفسه، نجد أنّ الصحف التي ذكرت الأبيات لا تتجاوز الخمس مقابل ٢٣ صحيفة لم تذكرها أو ذكرت البيتين الأوّلين فقط. فإذا مضينا ندقّق في الخمس الناشرة وجدنا أنّ إحداها، وهي **الأهرام**، تقدّم الأبيات بالجملة التالية: «ولقد نقل إلينا أحد مريديه أنه (= عبده) نظم على فراش الأسقام في الإسكندرية قصيدة منها قوله...»[1]، ممّا يرجّح أن رضا هو نفسه الذي أمدّ الصحيفة بالأبيات (أي أنه "سرّب الخبر"، كما يُقال في لغة الإعلام). ثم وجدنا نشرتين اثنتين، هما **الصّاعقة** و**العمران**، تنشران الأبيات بعد أيّام من الوفاة، فيمكن أن تكونا قد أخذتها عن صحيفة **الأهرام**، ثم

(١) رضا (محمد رشيد)، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ج٣: التأبين، القاهرة، ١٩٠٥، ص١٠ ـ ١١.

وجدنا بين الصحف الخمس المذكورة صحيفة **الحاضرة** وهي تونسيّة، فلا يمكن أن يكون محرّرها قد سمع بالأبيات، والأرجح أن يكون نقلها عن **المنار**.

هناك إذن شكّ كبير في أن يكون عبده قد قال هذه الأبيات فعلاً. ويبدو أنّ معاصري رضا كانوا شاكّين أيضاً في الأمر، فلم يحتفظوا في الغالب إلاّ بالبيتين الأوّلين، بل وجدنا أحدهم يتحدّث عن المسألة كما يلي: «وقد روى عن الإمام أبياتاً قالها قبيل وفاته وهو على فراش الموت يدعو الإمام فيها الله تعالى أن يجعل السيّد رشيد رضا خلفاً له (. . .) **وإذا كانت هذه الأبيات للشيخ محمد عبده أم للسيّد محمد رشيد رضا الذي رواها عنه**، فإنّها تدلّ على عنايته بنفسه وإيمانه بأنه خليفته في الإصلاح الإسلامي. . .»[١]. فالعبارة التي سطّرناها فيها تعريض واضح برشيد رضا.

٣ ـ المعالجة التفكيكيّة

إلى أي حدّ يمكن أن نطوّر الدراسات التاريخية حول الأفغاني وعبده ورضا؟

لا شكّ في أننا نحتاج إلى العديد من الأطروحات والأبحاث الجادّة، وأننا مطالبون قبل ذلك بنشر نقديّ للآثار ونقد داخلي للمصادر، كما يتعيّن التعاون بين الباحثين بغية الوصول إلى رؤية متكاملة حول المواضيع المدروسة.

ومع ذلك نميل إلى الظنّ بأنّ أسئلة كثيرة ستظلّ عالقة، كيفما كانت جديّة الأبحاث وجهود الباحثين، نظراً لنقص الوثائق والشهادات.

ههنا تتنزّل المقابلة التي أشرنا إليها في العنوان: الحقيقة التاريخية والتمثّل الأيديولوجي. إنها تصدر عن تمييز تقرّ به البداهة بين المعرفة التاريخية التائقة إلى حدّ أقصى من الموضوعية (وإن لم تبلغ الموضوعية الكاملة نظراً لطبيعة الموضوع التاريخي نفسه) وبين التمثّل الأيديولوجي الذي لا يجعل الموضوعية على قائمة اهتماماته بل يجعل همّه، صراحة أو ضمناً، شعوراً أو لاشعوراً، النتائج العملية المترتبة عن التمثّل. إلا أننا نسارع بالقول إننا لا نقصد من هذه المقابلة الاستخفاف بهذا المعطى الثاني. على العكس، إنّه يعوّض عن ضعفه النظري بقيمة عملية لا مراء في أهميتها[٢]. فالرّأي عندنا أن نوازي بين البحث عن الحقيقة التاريخية وبحث آخر موضوعه تحليل التمثّل الأيديولوجي، إما لبيان الوظيفة أو

(١) الطنّاحي (طاهر)، **مذكّرات الإمام محمّد عبده**، القاهرة، ١٩٦٣، ص٧.

(٢) راجع موقفنا من هذه القضيّة في: الحدّاد (محمد)، «الاجتهاد أم خطاب علمي حول التراث؟؟»، ضمن ندوة «**المسلم في التاريخ**»، كليّة الآداب بمنوبة، نشر المركز الوطني البيداغوجي، ١٩٩٨، ص ص١٦٩ ـ ١٨٢.

الوظائف التي يتعهّد بها الأخير فتوفّر له النّجاعة العملية (وجهة نظر وظيفية) أو لبيان آليات هذا التمثّل القوية في ذاتها بحيث تصبح قوّة ردع ومقاومة جبّارة لعملية النقد التاريخي (وجهة نظر تفكيكية).

واعتباراً لما ذكرنا عند الحديث عن مادة التحليل حول مناطق الغموض العديدة المتّصلة بالآثار كما بالمصادر، فإننا نرى أنه يغدو عسيراً التفريق "الملموس" بين ما ينتمي إلى "الحقيقة التاريخية" وما ينتمي إلى "التمثّل الأيديولوجي". إنّه لا يمكن الاقتراب من الحقيقة التاريخية إلاّ بالمضيّ إلى أبعد حدّ ممكن في تفكيك التمثّل الأيديولوجي، بما في ذلك متابعة آثار هذا التمثّل في ما يقدّم على أنه بحث تاريخي[1].

أ ـ التقبّل، المقاومة، الوظيفة:

عندما نطرح التمثّل الأيديولوجي ذاته موضوعاً للتحليل، فإننا نقلب زاوية النظر إلى المشكلة. فعوض أن نوجّه أنظارنا نحو مصدر الخطاب، وقد فقدنا حوله الكثير من المعلومات المهمّة، نوجّهها نحو تقبّل الخطاب، وذلك بتفكيك أفقي وعمودي لركام التمثّل الأيديولوجي الذي ما يزال حيّاً مستمراً متعاظماً على مرأى منّا ومسمع، وعندئذٍ سنحقق هدفين: **أوّلهما** الاقتراب من الحقيقة التاريخية بوسيلة النقد المنهجي الذي يمكّن من استخراج كميّة أكبر من المعلومات من الوثائق القليلة التي وصلتنا، وبذلك نحلّ جزئياً مشكلة نقص الوثائق؛ **وثانيهما** المساهمة في مشروع نقد العقل العربي وترسيخ الفكر التاريخي من خلال مشاكل واضحة وليس عبر الوعظ أو التجريد. ذلك أن التقبّل يعني إعادة تشكيل الخطاب بحسب آليات معينة، ذهنية ووظائفية، هي آليات العقل في التعامل مع ما يفد عليه، وهذا هو المعنى الموضوعي الذي نراه لمشروع نقد العقل العربي.

يحصل **التفكيك الأفقي** بتحليل الاستراتيجيات السلطوية (الرمزية والسياسية) للقوى الاجتماعية أمام خطاب جديد. ليست حالتا الرفض المطلق والقبول المطلق إلاّ حالتين وهميّتين، لأنّ ما رُفض مطلقاً لا يصلنا أصلاً، وما قُبل مطلقاً يعني أنّه متعالٍ على التاريخ، وهذا مستحيل. الحقيقة أن الخِطابات التي تتواصل بعد غياب منتجيها لا يُمكن أن تصلنا إلاّ متفاعلة مع القوى الاجتماعية التي احتضنتها وكانت قنوات إيصالها ومعابر توظيفها في

(١) لا نقصد بالتفكيك منهجاً فلسفياً معيّناً ـ منهج جاك دريدا تحديداً، كما قد يتبادر إلى الذهن من خلال التسمية ـ بل نستعمل الكلمة في تقبّلها الأنجلوسكسوني الذي يجعلها شاملة لكل مناهج نقد الخطاب من داخله. وهذا أيضاً اتجاه بعض الكتّاب العرب. راجع مثلاً: عطيّة (أحمد عبد الحليم)، «التفكيك والاختلاف. جاك دريدا والفكر العربي المعاصر»، مجلة **دراسات عربية**، العدد ١/ ٢ (١٩٩٧)، ص ص٥٣ ـ ٨٧، والعدد ٣/ ٤ (١٩٩٨)، ص ص١٠٤ ـ ١١٧.

آن[١]. وعندما نفكّك الخطاب من خلال تفاعله (المفروض عليه في الغالب) مع هذه الاستراتيجيات، فإننا نستكشف البني العميقة التي تمثّل شروط التواصل الحقيقية بينه وبين الأطراف المتقبّلة، فهي البنى العميقة لوعي المجموعة المصدّرة للخطاب المتقبّلة له[٢].

ويحصل **التفكيك العمودي** بمتابعة المسار التاريخي للخطاب (المسار الفعليّ، المختلف كثيراً أو قليلاً عن "مقاصد الخطاب" الأصليّة). فمع تغيّر الأجيال ومرور السّنين وتعاقب الأحداث، تتغيّر توظيفات الخطاب بحسب الحاجات الطارئة التي تعكس استراتيجيات سلطوية جديدة. والفارق بين الاستراتيجيات السلطوية المتعاملة مع خطاب جديد (موضوع التفكيك الأفقي) والاستراتيجيات السلطوية الجديدة في تعاملها مع نفس الخطاب بعد أن أصبح "قديماً" (موضوع التفكيك العمودي)، أنّ الثانية لا تعود قادرة على التعامل مباشرة مع الخطاب الموظَّف بل تتعامل معه انطلاقاً من تأويلات سابقة؛ فهي تأويل لتأويل وتوظيف لتوظيف. وبقدر ما تتعدّد أجيال المُؤوِّلين بقدر ما يغدو عسيراً تحديد "الحقيقة التاريخية" و"المعنى الأصلي"، وهذا ما نطلق عليه "المقاومة".

ب ـ المعنى الأصلي، المعنى بالغلبة، المعنى الممكن:

من المعلوم أن التمثّل الأيديولوجي لا يقدّم نفسه كذلك بل كحقيقة تاريخية. لا بل لا يشعر في الغالب إلا بأنه صادق فيما يقول واثق مما يرى. ذلك أنّ المقاومة التي أشرنا إليها

---

(١) طرحنا في دراسة سابقة مصطلح "توظيف" للإشارة إلى مجموع هذه الظّواهر في التعامل التاريخي مع خطاب معيّن. والتوظيف هو غير الوظيفة (بالمعنى الذي يطرحه محمد عابد الجابري مثلاً)، لأن هذه تتحدّد من خارج الخطاب، وتلك نعتبرها آلية داخل الخطاب ذاته. ومفهوم "الوظيفة" يصدر عن طرح إثنيني ومقابلة شكلية كالتالي: خطاب (بمعنى نصّ)// مجتمع. بينما يصدر مفهوم التوظيف عندنا عن طرح موحّد وجدلي: خطاب = نصّ + تشكّل النصّ + تقبّل النصّ. كذلك ليس التوظيف بمعنى التحريف أو السّطو، كما قد يتبادر إلى الذهن من خلال الاستعمال العادي للغة. فالتوظيف ظاهرة حتميّة والقول العادي (النصّ) لا يصبح خطاباً إلاّ إذا شعر الوعي الجمعي بالحاجة إلى توظيفه، وإلاّ فإنّه لا يصل إلينا أو يصلنا معلماً أثرياً باهتاً لا قيمة اجتماعية له ولا أثر له على الوعي. أمّا التحريف والسّطو. . . إلخ، فهي عمليات فردية ومقصودة يقوم بها أشخاص أو مجموعات صغيرة، قد تنجح أحياناً وقد تفشل أحياناً أخرى.

(٢) لا يكون هذا التحليل مجدياً إلاّ إذا ضرب المحلّل صفحاً عن القراءات التقليدية الثلاث: القراءة اللغوية التي تزعم أنها تجد شروط التواصل في المعجم اللغوي؛ القراءة الماركسوية التي تزعم أنها تجدها في التشكّل الطبقي (لأنها لا تقدّر حقّ قدره البُعد الرمزي للسلطة المتجاوز بكثير الانتماء الطّبقي)؛ والقراءة التاريخية التقليدية التي تزعم أنها تجدها في الخطاب نفسه وفي الوعي المباشر لهذا الخطاب بخارجه (لأنها تعتبر التلقّي مجرد استيعاب للخطاب، وفي أحسن الحالات تعترف بوجود تحريف تتطوّع هي بالتنبيه إليه وتقويمه).

تترسّخ بقوّة العدد ومرّ الزمان وربّما أيضاً بفعل المؤسّسات (انظر مثلاً صورة الأفغاني وعبده ورضا في الكتب المدرسية). فهو لا يشكّ لحظة عندما يتحدّث عن الأفغاني أو عبده أو رضا أنّه يقدّم "المعنى الأصلي" لخِطاباتهم، وربّما تدخّل لإيضاح هذا المعنى بأدوات يظنّها محايدة (الشرح اللفظي، الإشارة التاريخية، التصنيف، التقييم... إلخ) ثم يرى مهمّته منتهية بذلك.

يمكن في كثير من الأحيان أن نُعمل سلاح النقد المنهجي لنثبت أن ما يُقدَّم على أنه "المعنى الأصلي" ليس إلاّ "المعنى بالغلبة"، أي ذاك الذي فرضته استراتيجيات سلطوية متعاملة مع الخطاب نجحت، بعد مغالبة استراتيجيات أخرى، في السيطرة على الوضع الدّلالي. ولنبادر بالتوضيح أن السيطرة لا تعني التفوّق النظري، بل إنها لا تعني بالضرورة الغلبة بالقوة والتفوق الاجتماعي (الطبقي أو السياسي... إلخ). فبعد وفاة محمد عبده حصلت منافسة بين رشيد رضا ومجموعة من المصريين برئاسة سعد زغلول، رهانها التوظيف الرمزي لذكراه. ورغم أن كل العوامل كانت لصالح زغلول، الصديق القديم لعبده ورجل السياسة النافذ في مصر، فقد انتهت المنافسة لصالح رضا، إذ انشغل زغلول بالسياسة في الظروف العصيبة التي شهدتها مصر في بداية القرن العشرين ولم يعد متفرّغاً للاهتمام بمثل هذه الأمور، خصوصاً وأنه لم يعد راغباً في أن يقترن اسمه باسم عبده في ظرفٍ كان فيه يفاوض الإنجليز باسم الخديوي عبّاس حلمي لرفع الوصاية عن مصر، ولم يكن الخديوي قد تخلّص من حقده على عبده ولا هذا الأخير من تهمة مهادنة الإنجليز.

على أنّ النقد المنهجي يؤدّي إلى "قراءة تشكيكية" لا تقدر في النهاية على إسقاط التمثّل الأيديولوجي، لأن القراءة التشكيكية تقيم منطقة فراغ حول المعنى بينما الأصل في التقبّل أنّه يريد ملء كل الفراغات. نعم، تُلزمنا النزاهة العلمية بالتوقف عند حدود القراءة التشكيكية أحياناً، إمّا أملاً في استئناف البحث بمعطيات جديدة، أو يأساً من وجود هذه المعطيات، وبالتالي استحالة حسم المسألة (المعنى "المعلق"، كما أطلق عليه بارت. وهو قريب مما أسماه السّلف بالتوقف أو التفويض). فالاعتراف بالفراغ من المعنى هو أكثر نزاهة من ملء الفراغ من عندنا تحكّماً وتخميناً.

لكن هناك طريقاً أخرى يمكن سلوكها في بعض الأحيان إذا ما توافرت مجموعة من الضمانات والشروط، وهذا ما نُطلق عليه "المعنى الممكن". لنوضّح ذلك بمثال يتعلّق بالأفغاني.

هناك مشكلة أرّقت الباحثين هي المقال الذي نُشر باسمه في صحيفة فرنسية رداً على محاضرة إرنست رينان حول الإسلام والعلم. فالمقال المنشور يمكن أن يُعتبر من وجهة نظر إيمانية دفاعاً عن الإسلام وطعناً فيه في آن. قال رينان إنّ الإسلام معادٍ للعلم، فردّ عليه

الأفغاني بأن كل الأديان اضطهدت العلم، فلا معنى لتخصيص الإسلام. كانت مقولة «الإسلام ضد العلم» إحدى استراتيجيات الخطاب الغربي في التسلّط على الوعي الإسلامي في بداية الحركة الاستعمارية، وكان الخطاب الإسلامي محتاجاً بدوره إلى استراتيجية دفاعية مضادة. فأيّ "مصير تاريخي" لمقال الأفغاني في ظل هذه المنافسة بين استراتيجيتين؟

أمّا رينان فقد علّق على المقال بأنه يدعّم نظريته لأنّ الأفغاني ليس عربياً ولأنه ملحد مثل ابن رشد (في رأيه)، مضيفاً أنه كان يعني بمحاضرته الإسلام في صورته الأولى العربية المؤمنة.

أما من الجانب الإسلامي فقد كان أحمد أمين أوّل من عرّب هذا المقال ونشره بين المسلمين في كتابه **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، وعنه أخذه أغلب الدّارسين، بمن في ذلك محمد عمارة الذي أورده بدون مراجعة في **الأعمال الكاملة للأفغاني**. فأصبح شائعاً في الدراسات الأكاديمية فضلاً عن المنشورات التجارية والكتب المدرسية أن الأفغاني دافع عن الإسلام في وجه رينان. هكذا تشكّل "المعنى الأصلي" لمقال الأفغاني. لكن الحقيقة أن أمين لم يعرّب إلاّ المقاطع التي "تدافع" عن الإسلام، أمّا تلك التي تقول إنّ الأديان جميعاً اضطهدت العلم فقد حذفها[1]. من هنا نرى أن "المعنى الأصلي" ليس إلاّ "المعنى بالغلبة" كما أرادته استراتيجية معيّنة في التعامل مع الخطاب.

وعَوْدٌ إلى الغرب نجد أن التيار الاستشراقي الأنجلوسكسوني الذي اهتمّ كثيراً بالأفغاني قام بعكس ما قام به العرب من أحمد أمين إلى محمد عمارة، فقد ركّز على المقاطع التي تُعرِّض بالأديان، أمّا تلك التي تدافع عن الإسلام فإنه وإنْ لم يحذفها فقد افترض أنّها قيلت توقّياً لردّ فعل المسلمين. ولكن لماذا لا نعكس القضية فنعتبر أن الأولى هي التي تعكس قناعات الرجل والثانية كتبها لاستمالة الرأي العام الفرنسي؟ هذا سؤال لا تجيب عنه نيكي كيدي وغيرها.

وهكذا يتنافس معنيان بالغلبة يدّعي كل منهما أنه المعنى الأصلي، الأوّل متغلّب يتكرّر بدون ملل في الدراسات العربية، والثاني في الدراسات الاستشراقية.

"المعنى الممكن" الذي نقترحه ليس أن نساوي بين المعنيين ("كلاهما ممكن")، ولا أن نشكّك فيهما معاً، بل أن نطرح المسألة بطريقة أخرى. إنّ الكتّاب العرب والمستشرقين يقرأون هذا المقال انطلاقاً من مشغل صريح أو ضمني يدور حول الإيمان ويستهدي بتعريف الإنسان العادي له. ولكن هل كان ذاك مشغل الأفغاني وهذا كان تعريفه؟ إننا نستعيض عن تحديد "المعنى الأصلي" بمحاولة استعادة المناخ الذي كان يحيط بعملية

(١) راجع تعريب النصّ كاملاً في: الحدّاد، ٢/١٩٩٧، ص ص١٢١ ـ ١٣٣.

إبداع المعنى في حالة الأفغاني: كان الرجل متشبّعاً بثقافة فلسفية قديمة ذات منحى سينوي إشراقي يواجه غرباً تطغى فيه الوضعانية التطورية (التي كانت فلسفة العلم آنذاك) وكان يردّ على رينان من دون أن يفقه شيئاً من فلسفته (ولا من الفلسفة الحديثة عموماً)، لكنه يعلم أنّه فيلسوف فرنسا الأكبر، وأنّ له تأثيراً بالغاً على الرأي العام. هل كان سيواجهه حينئذٍ بمنطق الإنسان العادي أم بمنطق "الفيلسوف" (مع اختلاف المرجعية الفلسفية بين الاثنين)، فيحاول التوفيق بين الوضعانية التطورية والفلسفة السينوية التي تعتبر الأديان كلها تمثّلات متساوية القيمة؟ هل كان سيتّجه إلى ثلبه أم يغتنم الفرصة لإقامة جسر تواصل بينه وبين المثقفين الفرنسيين علّه يجدهم سنداً له في ما أزمع عليه من تأليب فرنسا ضد الحضور الاستعماري الإنجليزي في مصر والهند؟

نقول إن هذا المعنى هو "المعنى الممكن" لأن لا أحد يقدر اليوم أن يثبته بالوثائق والشهادات، ولكن لا أحد يستطيع أيضاً أن ينفيه إلاّ منطلقاً من "معنى أصلي" يمكن بيسر بيان تهافته[١]. لا نقول حينئذ إننا توصّلنا إلى المعنى الأصلي بل نقول إن المعنى الممكن الذي نقترحه هو أقوى حجّة من المعاني المطروحة بالغلبة إلى أن يثبت غير ذلك. فهو حقيقة افتراضية مؤقتة ككل الحقائق العلمية.

ج ـ الأيديولوجيا بين العرض والطّلب:

لنتساءل الآن: كيف يمكن لمعنى ما أن يتربّع وحده على عرش التأويل ويصبح متغلّباً؟ لن نجد الجواب عن هذا السؤال إذا ما اتجهنا باحثين من زاوية التماسك النظري. لقد رأينا من خلال المثال السابق كيف أنه كان يكفي الباحثين مراجعة النصّ الفرنسي للمقال، بل إنّ الشكّ ينقدح في ذهن القارىء المتأمّل لمجرّد ملاحظة كثرة نقاط الاسترسال (الدالّة على الحذف) في تعريب أحمد أمين.

الحقيقة أنّ هناك مقاومة ذهنية قوية تمنع الباحث من التفطّن إلى أمور قد تكون واضحة جداً أحياناً. فلا بدّ من تفسير الظاهرة في اتجاه آخر غير التّماسك النظري. إنّ المقاومة التي أشرنا إليها ترجع إلى أنّ الباحث يعمل في مناخ أيديولوجي مُستبطَن يُعمي عليه أشياء ويوجّه نظره نحو أخرى.

والمناخ الأيديولوجي لا يهتمّ بالحقيقة النظرية لمسألة معيّنة بقدر ما يهتمّ بالمحافظة على وظيفة (أو وظائف) يُراد من خطاب معيّن أن يضطلع بها (يمثّل الأفغاني في نظر المسلمين رمز المقاومة للغزو الحضاري الغربي والنهوض الذّاتي بالأمة، بينما يمثّل من

---

(١) لا بدّ من التأكيد أنّ ما ندعوه "المعنى الممكن" ليس مجرّد افتراض شخصي أو تخمين، بل هو نتيجة تحليل دقيق لظروف إنتاج الخطاب المدروس لا يتّسع المجال هنا لعرض كلّ عناصره.

وجهة نظر غربية، من رينان إلى نيكي كيدي، صورة متكرّرة لانبهار مثقّف الأطراف بحضارة المركز حتى وإن لم يكن قادراً على مواجهة مواطنيه بحقيقة التفوّق الأصلي للغرب).

سوف نستعير من بشلير عبارة "الطّلب الأيديولوجي"(١) لنختصر هذه الظّاهرة في الافتراض التالي:

افتراض ١ ـ أ: عندما يكون "الطّلب" الأيديولوجي أقوى بكثير من "العرض" المتوافر، لا يعود ممكناً التفريق والفصل بين "حقيقة تاريخية" و"تمثّل أيديولوجي"، لأنّ الثاني يغمر الأولى.

ينتج عن هذا الافتراض:

١ ـ ب: إنّ حالة التوازن لا تتحقّق باختفاء التمثّل الأيديولوجي لحساب الحقيقة التاريخية، على ما كانت تطمح إليه الوضعية العلمية، بل تتحقق بتعايش متمايز بين الاثنين.

١ ـ ج: لا يمكن اختفاء التمثّل الأيديولوجي إلاّ عندما يكون الطلب الأيديولوجي منعدماً أو يكاد، كما هي الحال في مواضيع الاختصاص الدقيق التي لا تهمّ إلاّ نفراً من الباحثين ولا تتضمّن أبعاداً سياسية(٢).

وبمرور الأجيال وتراكم طبقات التأويل يصبح التقبّل كلّه طلباً أيديولوجياً والخطاب حول الخطاب عرضاً لتلبية هذا الطّلب، أي طبقة أخرى تضاف إلى هذا التراكم. يجدر التنبيه هنا إلى أن التراكم لا يعني بالضرورة تكرار نفس الأفكار ولا حتى تكرّر نفس الوظيفة، فيمكن أن تتغير هذه وتلك من دون أن تتغير طبيعة التمثّل الأيديولوجي، تماماً كما يتغير وضع قطع الشطرنج باستمرار من دون الخروج عن اللعبة.

يُمكن أن نقدّم مثالاً على هذا تغيّر الوظائف والصور المتعلّقة بمحمد عبده منذ حوالى القرن من دون أن تتغيّر آليات التوظيف والتقبل. سوف نختصر نتيجة متابعتنا للوظائف والصور في جدول تُمثّل خاناته العمودية المراحل التي قطعتها "السلطة الرمزية" لعبده، وهي رهان التوظيف، وخاناته الأفقية القوى الاجتماعية التي تنافست على توظيف هذه السلطة الرمزية.

نرى من خلال هذا الجدول أنه ليس فقط تغيّرت صورة محمد عبده والوظائف التي تحتّم عليه الاضطلاع بها، بل إنه خضع دائماً لتنافس أكبر من قوّة اجتماعية على توظيف سلطته الرمزية. مع ذلك لم تتغيّر آليات التقبّل والتمثّل.

(١) Baechler (Jean), *Qu'est-ce que l'idéologie?* Paris, 1976.

(٢) هذه هي القوانين الثلاثة للعرض والطلب الأيديولوجيين، وكنا قد أطلقنا عليها: قانون التضخم (الحالة الأولى)، قانون التوازن (الحالة الثانية)، وقانون الانكماش (الحالة الثالثة).

	السلطة السياسية/الحركة الوطنية	السلطة الدينية الرسمية	المواقع الدينية المنافسة	النخبة المتعلّمة الجديدة	أطراف أجنبية
١٨٤٩ ١٨٨٥		لا يمثّل سلطة رمزيّة			
١٨٨٥ ١٩٠٥	**الوظيفة:** محاولة السيطرة على القطاع الديني. **الصّورة:** الأزهري الوطني ثم الأزهري الخائن.	تغييب	مجلة المنار **الوظيفة:** منافسة السلطة الدينية الرسمية والنخبة المتعلمة الجديدة **الصّورة:** الأزهري المضطهد، رجل الدين السلفي.	**الوظيفة:** مواجهة السلطة الدينية الرسمية. **الصّورة:** الأزهري المتفتح، رجل الدين العصري.	**الحماية البريطانية** **الوظيفة:** السيطرة على القطاع الديني. **الصّورة:** رجل الدين العصري.
١٩٠٥ ١٩٣٠	تغييب	تغييب			**الدّراسات الاستشراقية** **الوظيفة:** تفوّق النموذج الحضاري الغربي. **الصّورة:** رجل الدين العصري.
١٩٣٠ ١٩٥٠	**الوظيفة:** محاولة السيطرة على القطاع الديني. **الصّورة:** الأزهري المضطهد، ورجل الدّين العصري.	**الوظيفة:** مواجهة النخبة المتعلمة الجديدة. **الصّورة:** الأزهري العصري.			
يوليو ١٩٥٢	**الوظيفة:** إضفاء الشرعية الدينية على الثورة ـ السيطرة على القطاع الديني. **الصّورة:** رجل الدين الثائر.	**الوظيفة:** مواجهة الثورة والاشتراكية. **الصّورة:** الأزهري.	**الإخوان المسلمون** **الوظيفة:** مواجهة الثورة. **الصّورة:** رجل الدين المتغرّب.	**الوظيفة:** مساندة الثورة. **الصّورة:** الأزهري الثائر.	
١٩٧٠ (تراجع المدّ القومي)		**الوظيفة:** الشرعية التاريخية. **الصّورة:** الأزهري.		**الوظيفة:** التقارب القومي ـ الإسلامي. **الصّورة:** رجل الدين القومي.	
١٩٨٠ (تنامي التطرّف الديني)	**الوظيفة:** مقاومة التطرّف الديني. **الصّورة:** رجل الدين العصري.	**الوظيفة:** الشرعية التاريخية. **الصّورة:** الأزهري.	**الوظيفة:** مواجهة الانفتاح. **الصّورة:** رجل الدين المتغرّب.	**الوظيفة:** مقاومة التطرّف الديني. **الصّورة:** رجل الدين العصري.	

د ـ النواة الأرثوذكسية والتوزيع المغرض:

سبق أن أشرنا إلى أنّ المهمّ ليس فقط دراسة الأعلام الثلاثة (الأفغاني، عبده، رضا) منفصلين، ولكن أيضاً دراسة العلاقة التي أقيمت بينهم. فالمهمّ هو الثالوث وليس أقانيمه منفصلة، لأنه يمثّل ما نطلق عليه "نواة أرثوذكسية" تتطلّب التفكيك لفسح المجال أمام معرفة علمية حول المواضيع المتعلّقة بها، وأيضاً لتبيّن الانقطاع والتواصل بين ما يُعرض على أنّه تاريخ وما يُصنَّف صراحة في خانة التمثّل الأيديولوجي.

وبما أننا نطرح مصطلحاً جديداً، فلا بدّ أن نفسّر سبب إعراضنا عن استعمال الكلمات الشائعة، مثل "مذهب" و"مدرسة" و"تيّار". الأولى كان يستعملها جيل رشيد رضا في بداية القرن العشرين، والثانية جيل عثمان أمين وعبّاس العقّاد في منتصفه، والثالثة يميل إليها جيلنا الحاضر. إنّها كلمات متساوية القيمة إذا ما كانت الغاية تصنيف الأفكار وترتيبها بطريقة لا تناقش سلفاً محدّدات التصنيف والترتيب؛ وهي غير مجدية بالنسبة إلى تحليلنا لأنّها لا تعكس إشكالية التقابل بين الحقيقة التاريخية والتمثّل الأيديولوجي، بل هي تقدّم الأشياء على أنها واضحة هيّنة تحمل في ذاتها أدوات تصنيفها وتسميتها. وليس هذا الوضوح إلاّ مظهراً من مظاهر سيطرة التمثّل الأيديولوجي على التاريخ إلى حدّ تغييب الحسّ النقدي أصلاً، مع أنّ النقد هو السبيل الوحيد نحو الحقيقة بالمعنى العلمي (= الحدّ الأقصى من المعرفة الموضوعية المبرهنة الممكن بلوغها في مرحلة معيّنة والواجب مُساءلتها باستمرار).

كما نطرح هذا المصطلح استكمالاً لثلاثة مصطلحات مهمّة طرحها عالم الاجتماع الديني دوكونشي هي: "الكائن الأرثوذكسي" و"المجموعة الأرثوذكسية" و"النسق الأرثوذكسي". فإذا كنا قد اتجهنا في موضع آخر إلى إثبات أن "الكائن" قد يشعر بالتخلّص من الأرثوذكسية وبالاختلاف أو الانفصال عن "المجموعة الأرثوذكسية"، لكنه يظل سجين الأرثوذكسية لأنه يعيد "نسقها" ذاته[1]، فإنّ طرحنا الآن لمفهوم "النواة الأرثوذكسية" هو محاولة للمضيّ قُدماً في تحليل ظاهرة الأرثوذكسية بإيجاد موضع تقاطع بين العمليات النفسية التي حلّلها دوكونشي من موقع مدرسة "المنطق النفسي الاجتماعي"[2] والآليات الخِطابية التي يحلّلها المنهج التفكيكي منطلقاً من نصوص ممثّلة.

تتمثّل أهمّ أدوات تشكيل "نواة أرثوذكسية" في التوزيع الاعتباطي. فالأرثوذكسية ليست علماً أو نصاً بل نواة مرجعية وخطاباً سلطوياً. ومن المعلوم أن علماء اللسانيات قد

(١) الحدّاد، ١٩٩٨/٢.

(٢) Cf. J. P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psychosociale*, Paris, 1971.

أدركوا منذ فترة بعيدة أن اللغة تستبطن أنظمة توزيع ليست بديهية في ذاتها بل يوجّهها المناخ الحضاري، وذلك مثل توزيع الألوان وتوزيع الكلمات الدّالة على أواصر القربى. ثم استعمل علماء الدلالة هذا الاكتشاف لإبراز التوزيع المستبطَن في خطاب معيّن، فمن الممكن أن نتبيّن دائماً أن المفردات التي تبدو أكثر براءة ترتبط في الحقيقة بمواقف فردية وجماعية[١].

المشكل أن كثرة الاستعمال تكرّس الوعي ببداهة التوزيع. فنحن نجعل الثالوث [الأفغاني + عبده + رضا] ممثّلاً لمقولة واحدة ندعوها "الإصلاح". والحقيقة أنّ هذا التوزيع قد فرضه رشيد رضا عندما كتب **تاريخ الأستاذ الإمام** (أي إنه توزيع بالغلبة)، وأنّ المسألة لم تصبح من باب المسلّمات إلاّ بعد فترة طويلة. وإذا راجعنا الأمر بدقّة نجد أن هذا التوزيع لم يحظَ بإجماع المعاصرين لرشيد رضا. فاللجنة التي كان يرأسها سعد زغلول اختلفت معه حول إدراج الأفغاني في كتاب يُترجم لعبده ولم يكن يخطر لها على بال أنّ رضا سيضيف أيضاً ترجمة لشخصه. وهذا معاصره طاهر الطنّاحي يكتب ما يلي: «وقد عمد رشيد رضا إلى شيء لم يسبق إليه مترجمٌ عظيم من عظماء التاريخ، ولا تلميذٌ يكتب عن حياة أستاذه. فقد وضع تاريخ الشيخ محمد عبدُه وما قام به من أعمال وكأنّه يضع تاريخاً لنفسه أيضاً، فقد لا ترى فصلاً أو بحثاً للسيد رشيد رضا عن الأستاذ الإمام إلاّ وقد أشرك نفسه فيه، وكأنّ حياته جزء من حياة الإمام. . .»[٢].

والأوائل الذين أرّخوا لحياة محمد عبده وأفكاره لم يتبنّوا دائماً التوزيع الذي عرضه رشيد رضا بغية الاستفراد بالخلافة الروحية للإمام. فعثمان أمين ومصطفى عبد الرازق وشارلز آدمز وغيرهم أدرجوا العديد من الوجوه الليبرالية ضمن التيّار الذي يمثّله عبده، مثل قاسم أمين ولطفي السيد وعلي عبد الرّازق وخالد محمد خالد. والبعض اعتبر سعد زغلول ثالث الثالوث[٣]. وكان التيّار الليبرالي قد اقترح توزيعاً يجعل محمد عبده زعيم الحرية الفكرية، وبدل أن يقرن اسمه بابن حنبل والأشعري والغزالي وابن تيميّة كما فعل رضا، قرنه بلوثر وفلاسفة الأنوار وأبراهام لنكولن[٤]. وهناك عدّة توزيعات قد اقترحت تمثّل استراتيجيات متنافسة في الاستئثار بالسلطة الرمزية لمحمد عبده وتوظيفها.

بل إنّ أغلب الذين عالجوا موضوعات دينية حرجة واصطلوا بتهجّمات مجلة **المنار**، نازعوا صاحبها رشيد رضا الخلافة الروحية لمحمد عبده واعتبروا أنهم لم يفعلوا أكثر من

---

(١) راجع محاولة في هذا السياق في الفصل الرابع من هذا الكتاب: «محدودية الوعي التاريخي. . .».

(٢) الطنّاحي، م.س، ص٧.

(٣) انظر مثلاً: قلعجي (قدري)، **ثلاثة من أعلام الحرية: الأفغاني، عبده، زغلول**، بيروت، د.ت.

(٤) انظر مثلاً: موسى (سلامة)، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، ط١: القاهرة، دار الهلال، ١٩٢٧.

تطوير أفكاره وأنهم وقعوا مثله ضحيّة الجهل والمحافظة. فقد أصرّ علي عبد الرّازق والصّحف المصرية التي ساندته على أنّ **الإسلام وأصول الحكم** هو مواصلة لفكرة طرحها عبده في **الإسلام والنصرانية**؛ وشاع بين الناس أن قاسم أمين كتب **تحرير المرأة** بمساعدة عبده، بل ذهب البعض إلى أن عبده هو محرّر الفصول الدينية في الكتاب؛ واعتبر محمد أحمد خلف الله أن كتابه **الفن القصصي في القرآن** ليس إلاّ تطبيقاً للمنهج الذي رسمه عبده في تفسيره؛ واستند محمود أبو ريّة في كتابه **أضواء على السنّة المحمدية** إلى موقف عبده المتحفّظ من السنّة وردّه الصريح لأحاديث وردت في **الصّحاح**... إلخ.

إنّ التوزيع الذي فرضه رشيد رضا علينا على أنّه التوزيع "الأصلي" ليس إلاّ واحداً من جملة توزيعات ممكنة. ولا شك في أن نظرتنا إلى محمد عبده كانت ستختلف اليوم لو أن اللجنة المكلفة بإحياء ذكراه أسندت إلى قاسم أمين مثلاً، وكان أحد أعضائها، مهمّة كتابة "تاريخ الأستاذ الإمام" عوض أن تتركها لرشيد رضا.

بل إن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ. فالمطّلع على **تاريخ الأستاذ الإمام** يلاحظ أن صاحبه يبدأه بإدراج النواة الأرثوذكسية [الأفغاني + عبده + رضا] ضمن نواة أكبر تمثّل الرجال الذين أُرسلوا على رأس كل قرن ليجدّدوا للأمة دينها، على ما ورد في الحديث النبوي المشهور، فنجد السلسلة التي يقترحها رضا تتكوّن من عمر بن عبد العزيز وأحمد بن حنبل والأشعري وابن حزم وابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة ثم الأفغاني وعبده. ومن نافلة القول إننا هنا أمام توزيع مغرض جديد، المقصود منه أن تبدو النّواة الأرثوذكسية جزءاً من نواة أكبر هي التي تدعى بدون تمحيص "التيّار السلفي"[1].

٤ ـ بلاغة الخطاب الموقفي

قامت البلاغة العربية على استقصاء الصّور البلاغيّة في الخطاب الشاعري، وجعلت وظيفتها العملية التأثير في المتلقّي للانخراط في العالم الشاعري للخطاب. أمّا البلاغة التي ننشدها هنا فلم تقم بعد، ونحن نتصوّرها متعلّقة بالخِطاب الموقفي ساعية إلى وظيفة نظرية

(١) ليست النّواة الأرثوذكسية [الأفغاني + عبده + رضا] بدعاً كما نرى، فالحديث المشار إليه وكذلك حديث افتراق الأمّة إلى ثلاث وستّين فرقة ومرويّات أخرى قد وظّفتها كلّ القوى السياسية والأيديولوجية المتصارعة للتحصّن بنواة مرجعية وتأسيس أرثوذكسيات متنافسة. والدراسات العلمية حول التراث العربي الإسلامي لن تتقدم إلاّ بتفكيك النويات الرئيسية مثل [النبي + علي]، [أبو بكر + عمر + عثمان + علي]، [الأشعري + الجويني + الباقلاّني + الغزالي]، [ابن حنبل + ابن تيميّة]... إلخ، وذلك بدراسة حقيقة وأشكال التواصل والانقطاع بين أجزائها. والأمر ذاته ينسحب على تشكّلات أيديولوجية في حضارات أخرى مثل النّواة [ماركس ـ لينين ـ ستالين] لدى الأوساط الشيوعية.

هي بيان الصّور المستعملة في التأثير على المتلقّي للانخراط في الموقف المعروض.

كل ما نستطيع الإسهام به الآن في بلورة هذه البلاغة هو أن نقترح، بطريقة اختبارية، بعض الصّور أو الأساليب البلاغية التي استقرأناها في الخطاب "الإصلاحي"، والتي لا تمثّل إلاّ عيّنات تستلزم مزيداً من التعمّق والتوسّع.

أ ـ الاختلاق:

نقرأ في كتب البلاغة والأدب أنّ أعذب الشّعر أكذبه. أمّا عندما يتعلّق الأمر بالتاريخ فنميل إلى الظن بأن عظماءه صادقو القول، ونجعل ما قالوه عن أنفسهم حجّة ومصدراً موثوقاً لمعرفتنا بهم. الواقع أن الاختلاق لغايات يعتبرها أصحابها سامية هو ظاهرة إنسانية لا يتورّع أحد عن اللجوء إليها عندما تنعدم الخيارات الأخرى. وقد قدّمنا أن رشيد رضا لجأ إلى نسبة أبيات إلى محمد عبده تصرّح بخلافته له في قيادة الإصلاح، ولم يكن ليُقدم على ذلك لولا أن أصحاب محمد عبده تواطؤوا على إقصائه من وراثة جزء من السلطة الرمزية للأستاذ الإمام، حتى إنهم لم يعيّنوه ضمن اللجنة المكلّفة بجمع أعماله، كما لم يعيّنوه قبل ذلك ضمن لجنة تنظيم حفل تأبينه.

أمّا حياة الأفغاني فهي تقدّم أمثلة كثيرة على هذه الظّاهرة، نكتفي منها هنا بمثال: عندما استقرّ به القرار بباريس سنة ١٨٨٣، كان مشغله الأوّل تأليب فرنسا ضد بريطانيا واستدراجها لمواجهة الحضور الإنجليزي في مصر والهند. وكان يقدّر أنّ الطريق المثلى لتحقيق هدفه هي التأثير في الرأي العام الفرنسي، أي كبار المثقّفين ورجال الأعلام. فاستغلّ فرصة المحاضرة التي ألقاها رينان ليتقرّب إليه بردّ لا يتطابق تماماً مع الأفكار التي كان ينشرها في الهند، كما وردت في **رسالة الردّ على الدهريّين** مثلاً. ثم وجد بعد ذلك فرصة أعظم هي الثورة المهدوية في السودان[1] التي اهتزّ لها الرأي العام والساسة الفرنسيون على حدّ سواء. وفيما كان رجال الأعلام يبحثون عن شخص يفسّر لهم معنى الحدث كان الساسة يبحثون عن شخص يمكّنهم من الاتصال بالمهدي السوداني. وهكذا دخل الأفغاني على الخط وشرع يحبّر المقالات في الصحف الفرنسية لتفسير معنى المهدويّة، مستغلاً هذه المقالات في آن لتهديد بعض الوجهاء المصريين إذا لم يقدّموا له الأموال الضرورية لنشر **العروة الوثقى**. بل ذهب إلى حد إيهام الفرنسيين بأن المهدي السوداني كان أحد تلامذته.

(١) هي الثورة التي قادها محمد أحمد عامي ١٨٤٤ و١٨٨٥، الذي أعلن أنه المهدي وحارب الجيش الإنجليزي المصري في عدّة مواقع محقّقاً انتصارات مذهلة فطار صيته وأصبح محلّ أنظار العواصم الأوروبية. وقد حاول الأفغاني استغلال هذه الأحداث لتدويل القضية المصرية ودفع فرنسا والدولة العثمانية للتحالف ضدّ إنجلترا.

ويبدو أنّ المسألة اتخذت منحى مؤسفاً عندما قرّر مدير إحدى الصحف أن يبعث مراسلاً صحفياً إلى المنطقة وطلب من الأفغاني أن يسلّمه كتاب توصية، فكان مصير المراسل المسكين الموت في الصحراء إذ لم يكن لكتاب الأفغاني أن يغني عنه شيئاً[1].

ب ـ التهذيب (حذف جزئي):

إن اللجوء إلى الكذب الصّريح يظلّ استثنائياً، طالما أن الخطاب الأرثوذكسي يقدّم أساليب عديدة لا تتعارض مع "الأخلاق". تماماً كما أن الخطاب الشاعري يجعل التشبيه والكناية والاستعارة... إلخ، بدائل عن الكذب الصريح.

يمثّل "التهذيب" إحدى أهمّ هذه الوسائل. والكلمة وردت بقلم محمد عبده نفسه في مقدمة تحقيق **مقامات بديع الزمان الهمذاني**. فالمعلوم أنّ بعض مقاطع هذا الأثر تتضمّن شيئاً من الفحش. ماذا فعل عبده؟ لقد حذف إحدى المقامات (المقامة الشامية)، ومقاطع من مقامات أخرى وبرّر ذلك بقوله: «... وليس هذا العمل بدعاً، ولا من الممنوع شرعاً، فقد جرت سنّة العلماء بالتهذيب والتمحيص والتنقيح والتلخيص. وليس من منكر عليهم في شيء من ذلك، وإنّما الممنوع أن يؤتى ببعض ذلك أو كلّه مع السكوت عنه فيكون تغريراً للناظر وضلّة للقاصر ونسبة قول لغير قائله وحمل أمر على غير حامله...»[2].

إنه يرسم هنا حدود المسموح والممنوع في التعامل مع النصّ، لكن تفريقه بين التهذيب والتضليل هو تفريق أخلاقي بحت. أمّا من ناحية الموقف من النصّ، فإننا ندرك الفارق بين وجهة النظر الحديثة التي ثبتتها الفيلولوجيا، وهي أن النصّ قائم بذاته لا يحق لأحد التصرّف فيه إلاّ بالخروج عنه، وبين وجهة نظر عبده المواصلة لموقف العصر الوسيط، وهي إدراج النصّ ضمن مساق تناصّ متداخل (التهذيب، الشرح، الحاشية، التقرير، التعليق، الاستدراك، التكملة... إلخ).

ولا يقتصر الأمر على النصّ التراثي. فقد استشهد عبده في مجادلته لفرح أنطون بمقطع أورده الكاتب الأميركي جون وليام درابر في كتابه **التنازع بين الدّين والعلم** يُكبر فيه احترام المسلمين للعلم، مستشهداً بحادثة مفادها أنّ والي مصر عمرو بن العاص استجاب لطلب يوحنا النحوي فلم يحرق مكتبة الاسكندرية[3]. وبمراجعة المقطع في كتاب درابر يتبيّن أن عبده "هذّب" القصة بأن حذف بدايتها التي تقول إن عمر بن الخطاب هو الذي

---

(١) راجع العلاقة بين الأفغاني وصحيفة الأنترنسجان (العنيد) في: الحدّاد، ١٩٩٧/٢، ص ص٨١ ـ ٨٧.

(٢) **مقامات الهمذاني**، بيروت، ط٦، ١٩٦٨ (ط١، ١٨٨٩). «المقدمة»، ص ص٢ ـ ٣.

(٣) قارن: **الإسلام والنصرانية**، الجزائر، ١٩٩٠ (ط١، ١٩٠٣)، ص٧١؛ **والتنازع بين الدّين والعلم**، الترجمة الفرنسية، باريس، ١٨٧٥، ص٧٣.

وجّه الأمر إلى واليه بإحراق المكتبة[1].

ويمكن أن نذكر أمثلة أخرى متعلّقة بالتهذيب، منها تصرّف رضا في رسائل عبده إلى الأفغاني بسبب ما ورد فيها من عبارات اعتبرها غير لائقة[2]، وحذفه الفصل المتعلّق بخلق القرآن في **رسالة التوحيد**. . . إلخ[3].

ج ـ التغييب (حذف كليّ):

إذا كان التهذيب حذفاً جزئياً، فإنّ التغييب يتمثل في حذف كليّ يؤدي بالضرورة إلى تقديم صورة مشوّهة حول المسألة المطروحة. وأفضل مثال نقدّمه هنا هو قرار رشيد رضا واللجنة التي تشكّلت لجمع أعمال محمد عبده بعد وفاته بحذف المقالات التي تتعلّق بمسائل سياسية محرجة. لذلك لم تستعد اللجنة ورضا إلاّ ٣٦ مقالاً من أصل ٦٥ مقالاً نُشرت في صحيفة **الوقائع المصرية**. وإذا كان التغييب في هذه الحالة ناتجاً عن عوامل سياسية، فقد ينتج في حالات أخرى عن دوافع من نوع آخر. فقد حذف رضا من الطبعة الثانية من **المنشآت** مؤلَّفاً لعبده عنوانه **رسالة الواردات في سرّ التجليات** لأنه يتضمّن آراء دينية معارضة للعقيدة السلفية.

في كتابه **الإسلام والنصرانية** يُبرز محمد عبده دور المسلمين في احتضان العلوم الإغريقية لكنه يغيّب تماماً دور المسيحيين العرب في ذلك. إنّ طرحه للمسألة من منظور ديني وليس من زاوية حضارية أوقعه في تناقض صارخ، إذ إنه ذكر عشرات الأسماء المسيحية العربية التي يستدل بها على احتضان الدّين الإسلامي، ولا يقول الحضارة الإسلامية، للعلم. ثم يؤكّد بعد ذلك أن المسيحية كانت معادية لهذه العلوم. كذلك أبرز دور العلوم الإسلامية في إيقاد شعلة النهضة الأوروبية، لكنه غيّب دور اليهود الذين مثّلوا إحدى حلقات الوصل الرئيسية بين الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية، خاصة فيما يتصل بابن رشد الذي كان موضوع مناظرة له مع فرح أنطون.

د ـ التضمين المغرض:

يتمثّل التضمين في «أن نقول شيئاً من دون تحمّل مسؤولية قوله، ما يعني أن نغنم في

---

(١) من المعلوم أن قضية حرق مكتبة الاسكندرية ما زالت محلّ جدل عنيف بين المؤرخين المسلمين والأوروبيين، والمرجّح أن المكتبة قد أتلفت قبل دخول المسلمين مصر.

(٢) رشيد رضا، م.س، ط١: ص٥٩٩ ـ ٦٠٣. وقد وردت هذه الرسائل كاملةً في: شلش، م.س.

(٣) بمراجعة الطبعة الأولى من **رسالة التوحيد** (بولاق، ١٣١٥/١٨٩٢) والطبعات التي أصدرتها مطبعة المنار بعد ذلك، تبيّن لنا أن رشيد رضا حذف مقطعاً من الرسالة يصرّح فيه محمد عبده بفكرة خلق القرآن.

الآن ذاته من جدوى الكلام وبراءة الصّمت»[1]. وهو من الأساليب المفضّلة لدى الخطاب الأرثوذكسي لتوجيه الأفهام من دون التورط في الكذب الصّريح.

يبدو أن الأفغاني كان يتهرّب باستمرار من التصريح بنسبه ومذهبه مستعملاً أسلوب التضمين. فالبعض فهم منه أنه مولود في "أسعد أباد" وهي منطقة أفغانية، والبعض أنه ولد في "أسد أباد" وهي منطقة إيرانية. وعلى افتراض أنه من أفغانستان، فقد يكون من عائلة سنيّة أو شيعيّة لأن المذهبين منتشران هناك. ولا شك في أنه أدرك عسر العمل والتأثير في الأوساط السنيّة وفي عاصمة الخلافة وولاياتها إذا ما شاع عنه أنه منحدر من عائلة شيعية. لكن عندما نُفي من إيران وأصدر في لندن صحيفة **ضياء الخافقين** للإطاحة بالشاه ناصر الدّين، الذي اغتيل سنة ١٨٩٦ على يد أحد تلامذته، أصبح يكتب مثل الشيعة. وفي كل الحالات لا نكاد نجد إشارة صريحة حول انتمائه الأسري أو الشخصي، فقد كان يوجّه سامعيه إلى الاستنتاج الذي يريد بحسب الظرف والمبتغى من دونِ أن يتحمّل مسؤولية التصريح.

وكنا قد أشرنا إلى حذف رشيد رضا فقرةً من **رسالة التوحيد** يصرّح فيها عبده بعقيدة خلق القرآن، وهي العقيدة المعتزلية التي نشأت السلفية في مخاض مقاومتها. وقد لجأ رضا إلى أسلوب التضمين عند الحديث عن معنى هذا الحذف. فهو قد برّره بمقدمتين، **الأولى** أن عبده كتب على نسخته الشخصية «يُحذف هذا المقطع»؛ **والثانية** أن هذه العقيدة مخالفة لمذهب السّلف. فالقارىء يتجه إلى استنتاج النتيجة البديهية للمقدّمتين وهي أنّ عبده أمر بحذف المقطع رجوعاً منه إلى "مذهب السّلف". ولا يصرّح رضا بهذه النتيجة بل يترك للقارىء مسؤوليتها. فإذا راجعنا المسألة بدقّة نجد أن عبده لم يأمر بحذف المقطع لأنه غيّر رأيه، بل لأنه كان يريد تفادي المسائل الخلافية وفتح الجدل مع الأزهريين في وقت كان يحاول فيه استمالتهم إلى مشروع إصلاح الأزهر. أمّا رأيه فهو أن القرآن مخلوق، بدليل أنه دافع عنه بشدّة في **التعليقات** التي أعاد نشرها في السنة الأخيرة من حياته من دون أن يحذف منها شيئاً.

هـ ـ التضخيم:

لعلّ التضخيم أكثر الأساليب استعمالاً، والأمثلة عليه كثيرة تكاد لا تحصى فلا حاجة لتفصيلها. إنّ الخِطاب الأرثوذكسي يتّجه دائماً إلى التعلّق بشخصيات ورسمها في صور نموذجية لتكون قدوة للعمل. وما يُقدّمه على أنه تاريخ، **تاريخ الأستاذ الإمام** مثلاً، ينبغي أن يُعامل على أنه "سيرة نموذجية" تُسقط على الكائن ما كان يُراد منه أن يكون. وقد يكون

(١) Ducrot, *Le Dire et le Dit*, Paris, 1984, p. 12.

الباعث الأصلي للتضخيم انبهار شخصية بأخرى إلى حدّ الخضوع لها أبوياً، شأن محمد عبده في فترة مصاحبته للأفغاني، أو رشيد رضا في فترة مصاحبته لعبده[1]. وبما أنّ الشخصية المنبهرة نامية تغيّر شيئاً فشيئاً تصوّرها للأشياء، فإنّها تتجه بالضرورة إلى إسقاط تغيّراتها على الشخصية/ النموذج المتأثرة بها.

لكن الأهم هو أن الأرثوذكسية بحاجة دائماً إلى "الأب الزعيم"، ليس فقط حاجة فردية بل أيضاً حاجة جماعية، وأسّاً لقيام النسق والجماعة الأرثوذكسيين واستمرارهما. ينبغي إذن إعادة تحليل **تاريخ الأستاذ الإمام** بصفته تشكّلاً لسيرة نموذجية امتدّ (أقصد التشكّل) عدّة سنوات. إذ لم يظهر الجزء الأوّل من الكتاب، المتعلّق بالسيرة، إلاّ بعد ٣٥ سنة من وفاة الأفغاني، و٢٧ سنة من وفاة عبده، وهو إلى ذلك طبقات نصيّة كُتبت في فترات متباعدة. والأكيد أن رشيد رضا لم يظل عند نشره سنة ١٩٣١ ذلك الشاب المتّقد حماساً الذي يطالع سراً ما يصل إلى سوريا من أعداد **العروة الوثقى** فيتعلّق بصاحبيها تعلّقاً عاطفياً. بل إنه ذكر أنه حبّر كتابه استجابةً للمسلمين في أصقاع عديدة، وفي الهند خاصة، لأنهم كانوا يبحثون عن القدوة في ظروف سياسية واجتماعية وثقافية كانت تهزّ العالم الإسلامي هزاً.

بل إنّ أوّل كتاب "أكاديمي" حول عبده استفتحه صاحبه بمقدّمة يعبّر فيها عن بحثه والمصريين عن القدوة في شخصية عبده[2]، وهذا مثال بليغ على ما أشرنا إليه سابقاً من اكتساح الأيديولوجيا مجال التاريخ والدراسات الأكاديمية حسب قانون "التضخّم الأيديولوجي". كذلك أقام الملك فؤاد احتفالات بذكرى عبده ليتخذه علماء الدين قدوةً، واتجه الطنّاحي إلى إعادة تركيب صورة عبده ليكون قدوة للمصريين بعد ثورة يوليو، وكان البحث عن القدوة ديدن كتّابٍ أقرب إلينا مثل عبّاس العقّاد ومحمد عمارة[3]، وهكذا.

(١) كتب عبده إلى الأفغاني يقول: «. . . صنعتنا بيديك وأفضت على مرادنا صورها الكمالية وأنشأتنا في أحسن تقويم (. . .) كنّا أعدادك وأنت الواحد وغيبك وأنت الشاهد» (شلش، م.س، ص٤٧). وكان يقول: «والدي أعطاني حياة يشاركني فيها علي ومحروس والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى» (رضا، م.س، ج ١: ص ط). كذلك كتب رضا إلى الأفغاني: «. . . إنّي أسيّر كتابي هذا ليكون مستمنحاً عواطفكم ومستجدياً مكارمكم في قبولي لديكم بصفة مريد يتلقّف الحكمة وتلميذ يقوم ببعض الخدمة. . .» (رضا، م.س، ج١، ص٨٧).

(٢) Amin (Othman), *M.'Abduh. Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*. Le Caire, 1944 (Thèse de Doctorat présentée à la Sorbonne). Cf. avant props, p. XII.

(٣) ورد في خطاب الملك فؤاد: «وقد كان الشيخ محمد عبده مثالاً واضحاً للعالم الديني الذي أريده للأمّة» (حمادة، م.س). وكتب الطنّاحي: «إذا كنتُ قد عنيت بآثار الإمام محمد عبده في هذا الوقت فذلك استجابة لاهتمام الجمهورية العربية المتحدة بذكرى أعلام العرب والمسلمين. . .» (م.س، ص١٥). =

نشير أخيراً إلى أنّ التضخيم لا يشمل "الأنا" فقط بل "الآخر" أيضاً لتضخيم "الأنا" بطريقة ملتوية. فصورة "الأب الزعيم" ترتبط دائماً بمكمّلها العضوي: صورة "المؤامرة الخارجية". ذلك أن تضخّم الشعور بالمؤامرة ضمانٌ للتعلّق بالزعيم وتغييب الحسّ النقدي داخل الجماعة الأرثوذكسية. لقد اتجه محمد عبده في السنوات الأخيرة من حياته إلى تفسير وهن المسلمين عبر العصور بوجود مؤامرة قادتها الأعراق غير العربية من بربرية وتركية وفارسية ويهودية لإضعاف المسلمين من الداخل[1]. كما اتّجه إلى تضخيم ما كان ينشره كتّاب أوروبيون معادون للسامية، مثل كيمون[2]، وتعميمها على الفكر الغربي كله لتكريس مقولة "المؤامرة ضد الإسلام".

و ـ التلطيف:

عكس التضخيم هو التلطيف، وهو أيضاً ضروري لمحاصرة الحسّ النقدي والمحافظة على صورةٍ للأشياء متماسكة ثابتة، سواء تعلّق الأمر بصورة "الأنا" أم بصورة "الآخر".

نعلم أن الأفغاني كتب رسالة **الردّ على الدهريين** تعرّض فيها بالنقد للدّاروينية واعتبرها مؤامرة كبرى لنقض الديانات والحضارات، فقد اعتمد هنا أسلوب التضخيم. لكن مع مرّ السنين ومعاينته انتشار هذه الفكرة في الأوساط العلمية حتى أصبح المخالف لها يُعدّ، في عصره، مخالفاً للعلم، لجأ إلى أسلوب التلطيف للخروج من مأزق التعارض بين الدين والعلم، إذ أصبح يقول بعد ذلك إنّ فكرة النشوء والارتقاء لا جديد فيها وأنّ المعرّي سبق فيها داروين بقوله:

= وكتب العقّاد: «وسنبلغ مقصادنا من هذه الصفحات إذا جلونا بها صورة يلتفت إليها طلاّب القدوة الحسنة من أبناء هذا الجيل...» (**عبقري الإصلاح والتعليم**، ص٨). واستفتح محمد عمارة **الأعمال الكاملة لمحمد عبده** بـ"بطاقة حياة" وصفها، أي الحياة، بأنها "غنية بالعبر والمثل والدروس" (ج١، ص١٧).

(١) وقد ردّ عليه فرح أنطون بقوله: «... ما معنى الجامعة الإسلامية إذا كانت الشعوب الغربية تبقى محسوبة غريبة قاصرة عن فهم الإسلام والعمل به ولو مرّ على اعتناقها الإسلام مئات السنين». **ابن رشد وفلسفته**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١ (ط١، ١٩٠٣)، ص٢٨٠.

(٢) كيمون هو اسم مستعار لطبيب عنصري فرنسي اشتهر بحملاته ضدّ اليهود والعرب، وقد اقترح في كتاب بعنوان **باتولوجيا الإسلام** تدمير مكّة ونقل رفات النبيّ محمد إلى متحف اللوفر. وقد عرض هانوتو رأيه ساخراً بأن ألحقه بعلامة تعجّب، إلاّ أن عبده الذي لم يكن متعوّداً على هذه العلامات ظنّ أن هانوتو يسانده الرأي، وكانت تلك إحدى دوافعه في المجادلة المشهورة مع الوزير الفرنسي السابق.

والـذي حـارت الـبَـرِيّـة فـيـه　　حيـوانٌ مـسـتـحـدثٌ مـن جـمـادِ[1]

كذلك اتجه محمد عبده في **رسالة التوحيد** إلى التقليل من شأن الخلافات العقدية بين الفرق الإسلامية واستبدل مشروعه لنقد التيولوجيا، ذاك الذي بدأه بشجاعة في **التعليقات**، بعبارات التلطيف مثل: «قد يكون منشؤه التحرّج والمبالغة في التأدّب»، «فلنأخذ ما اتفقوا عليه ولنرد إلى حقيقة واحدة ما اختلفوا فيه»، «تلك المقالات الحمقى التي اختبط فيها القوم اختباط أخوة تفرّقت بهم الطّرق في السّير إلى مقصد واحد»، «هل يصحّ أن تكون سعة المجال أو التعقّف في المقال سبباً للتفرقة بين المؤمنين»... إلخ.

أمّا رشيد رضا فاستعمل أسلوب التلطيف كلما واجه "جزئيات" لا تخدم الصّورة الكلية التي كان يريد إثباتها. لنقتصر على مثال واحد: لقد أشرنا سابقاً أنه حذف **رسالة الواردات في سرّ التجليات** من الطبعة الثانية من **المنشآت**، ونضيف هنا إلى أنه عمد أيضاً إلى تغيير عنوانها ليصبح: **رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإسلامية**. فقد لطّف العنوان لأنه بصيغته الأصلية يشير إلى أن الأفكار الواردة في الرسالة هي أفكار "تجلّت" لعبده، بينما يُفهم من صيغته الثانية أن الرسالة مجرّد عرض من عبده لنظريات كلامية وصوفية لا شأن له بها إلاّ النقل (وناقل الكفر ليس بكافر، كما يُقال).

ز - النفي في مقام الإثبات:

يشترك النفي مع التضمين في خاصية ترك المعنى مفتوحاً ودفع السامع أو القارىء إلى استنتاجه على مسؤوليته الخاصة. ويتضخّم النفي في الخطاب الأرثوذكسي لأن هذا الخطاب يجعل همّه الدفاع عن كيان مجموعة بإثبات تمايزها (وتفوّقها) عن مجموعات أخرى. فالمجادلة هي الشكل الخِطابي الأكثر ملاءمة لهذا الغرض.

وكثيراً ما يظنّ الناس أن عكس النفي هو الإثبات، أي أنه يكفي قلب القضية للحصول على معنى إيجابي. أما إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية الوظيفة التواصلية للّغة، فإننا ندرك أن استعمال اللغة لا يكون للإعلام فقط بل أيضاً لإخفاء أمر أو إخفاء الجهل به. فهي وظيفة ثلاثية وليست أحاديّة. وإذن يكون النفي في حالات كثيرة فائضاً لغوياً يحلّ محل الإعلام عندما يقرّر الخطاب لسبب ما إخفاء أمر أو إخفاء الجهل به.

ونلاحظ في الخطاب الديني الحديث، ابتداءً من الأفغاني وعبده ورضا، كثرة استعمال النفي والميل الشديد إلى المجادلة، وتكرّس شكل تعبيري يمكن أن نطلق عليه شكل "الإسلام ليس.." . لذلك يغدو صعباً تحديد مواقف أصحاب الخِطاب لأنّ معجم

---

(1) خاطرات، م.س، ص١٧١.

المفردات المستعملة في المجادلة يظلّ قابلاً لتأويلات عدّة. فلا يمكن تحديد معاني المفردات "في ذاتها"، لأن المجادل لا يبحث عن تحديد المفهوم بقدر ما يحاول جاهداً أن يلغي حق خصمه في استعماله والاستحواذ عليه.

بالإمكان حينئذٍ أن نعيد قراءة بعض المجادلات قراءة جديدة: **رسالة الرد على الدهريين** (الأفغاني) هي في معنى أوّل مجادلة للملحدين وفي معنى ثانٍ دعوة في قالب مجادلة إلى نظرية تساوي الأديان ومذهب الربانية[1]. **الإسلام والنصرانية** (عبده) هو في معنى أوّل مجادلة للنصرانية، وفي معنى ثانٍ دعوة في قالب مجادلة إلى نظرية العليّة وفكرة التمييز بين مجالات ثلاثة هي: الدّين والعلم والسياسة... إلخ. ومن المفهوم أن الاتجاه إلى هذه الاستراتيجية الخِطابية يفسّره العجز عن التواصل الصّريح.

ح ـ ترك الفراغ:

ما أصل أسرة الأفغاني ومذهبها؟ لماذا أُخرج من تركيا سنة ١٨٧١؟ كيف موّل جمعية "العروة الوثقى" وصحيفتها؟ كيف كان ينجح في مقابلة كبار رجالات الدول التي يحلّ فيها؟

عندما عرض المخزومي على الأفغاني الترجمة لنفسه، أي، ضرورة التحدّث عن هذه المسائل وغيرها، أجابه بالصيغة التالية: «وأي نفع لمن يذكر أنّي ولدت سنة ١٢٥٤هـ وعمّرت أكثر من نصف عصر واضطررت لترك بلادي الأفغان مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض وأُكرهت على مبارحة الهند وأُجبرت على الابتعاد عن مصر.»[2]. نرى كيف أنّه اختار أسلوباً يُمكّنه من ترك فراغات كثيرة لأنه "افترض" منذ البداية أنّ حياته لا يمكن أن تهمّ أحداً فضلاً عن أن يهتمّ أحد باستيفاء تفاصيلها. إن المتقبّل الأرثوذكسي سيعدّ هذا الأسلوب في الجواب فضيلة محمودة لأنّه يعكس تواضع صاحبه وقلّة اكتراثه بشخصه[3]. أمّا المؤرّخ الناقد فسيعدّها طريقة للتخلص من المسائل المحرجة، أي أسلوباً لـ"ترك فراغ". فأسرته قد تكون فارسيّة شيعيّة، وسبب إخراجه من تركيا قد يكون تبنّيه نظرة فلسفية سينويّة حول النبوّة، أما تمويل **العروة الوثقى** فكان على مذهب "الغاية تبرّر الوسيلة"، والمرجّح أنّ علاقاته بالأوساط الماسونية ساعدته على مقابلة بعض الساسة في أوروبا وغيرها ممن كانوا ينتمون إلى الماسونية[4].

---

(١) Déisme.

(٢) **الخاطرات**، م.س، ص١٦.

(٣) كذلك تقاعس عبده عن كتابة ترجمة لنفسه رغم إلحاح بلنت ورضا ولم يترك إلا شذرات محدودة القيمة بدأها بنفس الأسلوب: «فما أنا ممن تكتب سيرته ولا ممن تترك للأجيال طريقته...». رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، م.س، ط١، ص٩.

(٤) انظر بعض الأضواء على هذه المسائل في: الحدّاد، ٢/١٩٩٧.

ط ـ ملء الفراغ:

لا يعني ترك الفراغ أنّ مسائل معيّنة تظلّ من دون توضيح، إذ إن المتلقّي الأرثوذكسي يتولّى ملء الفراغات بنفسه. هكذا تنشأ تفسيرات أسطورية للمسائل الغامضة. فعندما قدم الأفغاني إلى باريس سنة ١٨٨٣، صوّرته بعض الصّحف بأنه أحد الأمراء الشرقيين. وقضيّة إخراجه من تركيا فُسّرت بتألّب رجال الدين جميعاً ضدّه والاختلاق عليه (ولكن هل يمكن أن يكون ذلك من فراغ في حين أن المحاضرة ألقيت أمام جمع من الأعيان وحشد من الناس؟). وتمويل **العروة الوثقى** عُدّ من باب التبرّع بالنفس والنفيس (الحقيقة أن بعض الساسة هم الذين موّلوا الصحيفة لأسباب لا يتّسع المجال هنا لشرحها). ومقابلة الزعماء عُدّ من نتائج خوف الأوروبيين منه أو طمعهم في استمالته (وثائق الشرطة الفرنسية والبريطانية تبيّن أن الاهتمام به جاء نتيجة الارتياب في نشاطاته وليس لصيته الشخصي).

هناك مثل آخر طريف يتعلّق بمحمد عبده: كيف عاد إلى مصر سنة ١٨٨٨؟ يبدو من المؤكّد اليوم أنّ هذه العودة كانت بتدخّل من الأميرة نازلي هانم من جهة واللورد كرومر من جهة أخرى. ولكن كيف يمكن للخطاب الأرثوذكسي أن يربط عودة "الأب الزعيم" بمساعي امرأة وأجنبي؟ منذ البداية تعمّد عبده ورضا ترك المسألة في منطقة فراغ، ثم ملأ الفراغ بتفسير أسطوري نجد صدى له لدى عبد المنعم حمادة إذ نقل عن أشخاص وصفهم بالمقربين إلى عبده بأنّ الأخير «رجع إلى مصر بعد حديث بشأنه دار بين السلطان عبد الحميد والملكة فيكتوريا». ذلك أن ملكة بريطانيا كانت تخشى أن ينشر عبده الدعوة الإسلامية في بلادها[1].

هذه بعض أساليب البلاغة الأرثوذكسية وصورها، التي نرجو أن نتمكّن مستقبلاً من دراستها بمزيد من العمق حتى نساهم في إخراج النصّ الإصلاحي من آليات التمثّل الأيديولوجي إلى منطق التحليل العلمي.

---

(١) راجع: حمادة (عبد المنعم)، **الأستاذ الإمام محمد عبده**، القاهرة د.ت (حوالى ١٩٤٥)، ص ص١٢٣ ـ ١٢٦.

إشارات مرجعية

□ **التقديم**: لم ينشر سابقاً. ونشرت نصوص الكتاب الأخرى في المجلات التالية:

□ **المشافهة والكتابة: الإشكالية الغائبة:**

أبواب (لندن)، العدد ٩، ١٩٩٦، ص ص٩٩ ـ ١١٨.

□ **التراث العربي في السياسة والتنظيرات الدينية المعاصرة في مسألة الحكم:**

الوحدة (المغرب ـ باريس)، العدد ٥٢، السنة٥، جانفي/ك٢ ١٩٨٨، ص ص١٠٥ ـ ١١٧.

□ **محدودية التمثّل الديمقراطي لدى عبده:**

منبر الحوار (بيروت)، العدد ٣٨، ١٩٩٩، ص ص٩٦ ـ ١١١.

□ **محاولة في تحليل مستويات الخطاب التاريخي في فصل من "إتحاف أهل الزمان":**

بحث مقدّم في ندوة "التاريخ أو الرواية". كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس. نشر في مجلة **دراسات عربية** (بيروت)، العدد ٩/١٠، السنة ٣٣، تموز/آب ١٩٩٧، ص ص٩٥ ـ ١١٦.

□ **تمجيد الموت: صورة الوباء في الوعي الإسلامي في القرن التاسع عشر:**

مداخلة في المؤتمر السابع للدراسات العثمانية. نُشرت في **المجلة التاريخية للدراسات العثمانية**، العدد ١٧ ـ ١٨، سبتمبر/أيلول ١٩٩٨، ص ص١٧٩ ـ ٢٠٢. وأعيدت صياغة بعض أجزائه في أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠١.

□ **المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة:**

باحثات، بيروت، العدد ٤ (١٩٩٨)، ص ص١١٢ ـ ١٢٧.

□ **التشكلات الخِطابية: تحليل لامضموني للجدل الإسلامي الحديث حول المرأة:**

ندوة "المعنى وتشكّله"، كلية الآداب بمنّوبة، ١٩٩٩. نشر ضمن **أعمال الندوة**.

□ **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الأيديولوجي:**

ندوة "الاجتهاد وقراءة النصّ الديني"، معهد بورقيبة للّغات الحية، نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٨.

المحتويات

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل الـ BHV ـ بناية البارادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٣

١٣٢٣/٠٢/ ٢٠٠٠

ISBN: 9953-410-29-1

حفريات تأويلية
في الخطاب الإصلاحي العربي

□ اللغة ليست أداةً محايدة، بل سلاحٌ خطير تتحقّق بواسطته السيطرة الرمزية. وكل العمليات التي تبدو في الظاهر عمليات لغوية بسيطة، هي عمليات سياسية بامتياز. كذلك الخطاب. فهو ليس القول ذاته، بل آليات إجراء القول ليكون مؤثّراً اجتماعياً؛ إنه محاولة للإلزام. فالخطاب ليس مجرد بنية فوقية تنعكس فيها صراعات الشرائح الاجتماعية، بل هو فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركية خاصة ينبغي تحليلها من داخلها. والتحليل الحركي للخطاب المعتمد في دراسات وأبحاث هذا الكتاب، تحليل دلالي - تأويلي، لا تحليل شكلاني - آلي، لذلك يكشف الآليات الذهنية والاجتماعية التي يستند إليها الإلزام. وهذا هو المطلوب.

□ من ضمن مشروعه العام لتحليل كل الخطاب العربي الحديث، بشقّيه النهضوي والإصلاحي، تحليلاً حركياً وتنويرياً، يُساهم محمد الحدّاد بعمله الجديد هذا في إزالة هالة القداسة عن التراث القريب، وإخضاعه لمساءلات العقل الكوني النقدي، وإفساح المجال لطرح جديد للقضايا الراهنة، مما يُدرجه ضمن محاولات التجديد المنهجي في عملية قراءة الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

□ وطالما أن الفكر الحديث لا يكون إلاّ نقداً، فإن الأبحاث المنشورة في هذا الكتاب، على اختلاف مواضيعها، تشترك جميعاً في الطموح الذي يحمله التيار النقدي في قراءة التراث، العتيق والقديم والقريب في آن؛ وينصبّ اهتمامها على تحليل تأوّل الوعي للوقائع لا على الوقائع ذاتها؛ كما تعمل على ممارسة البحث الدقيق والمتأني، المستند إلى مفاهيم العلوم الحديثة، والقائم على منهجيات في تحليل النصوص، لا التعامل معها على شكل مستندات للإثبات أو النفي في القضايا والمماحكات الإيديولوجية.

□ إنها، باختصار، مقاربات نقدية تعمل على الخروج نهائياً من سيطرة السجال الإيديولوجي والمشاريع النخبوية، الفردية أو الجماعية.

الناشر

ISBN: 9953-410-29-1

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت